

Percepciones de Merleau-Ponty

Leandro Sánchez Marín
Editor

ennegativoèdiciones



Percepciones de Merleau-Ponty

Leandro Sánchez Marín
Editor

ennegativo**èdiciones**



Percepciones de Merleau-Ponty

Leandro Sánchez Marín
Editor

ennegativo**ediciones**



Percepciones de Merleau-Ponty
Leandro Sánchez Marín (Editor)

Traducción: Leandro Sánchez Marín
ISBN: 978-628-01-7329-0
Ennegativo Ediciones
Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid
Facultad de Ciencias y Educación
Medellín, 2025
345pp. 13.97x21,59

Índice

Invitación a la lectura de Maurice-Merleau-Ponty

Leandro Sánchez Marín
Universidad de Antioquia

En su estudio sobre los existencialistas, Sarah Bakewell destaca a Maurice Merleau-Ponty como uno de los filósofos más importantes dentro del pensamiento francés. Dice que él "dio a la filosofía una nueva dirección" tomando sus áreas periféricas de estudio (el cuerpo, la percepción, la niñez, la sociabilidad), para llevarlas hasta la "posición central que ocupan en la vida real" (Bakewell, 2019, pp. 411-412). Quizás esta consideración sea demasiado elogiosa, tanto que se acerca al riesgo de negar otras elaboraciones sobre los mismos temas, y en igual grado de importancia, por parte de otras mentes inquietas anteriores a Merleau-Ponty, llegando incluso hasta la devaluación de algunas de las tesis más importantes del mismísimo Epicuro, por ejemplo. Igualmente, y como correlato, es exagerada esta consideración en el sentido de afirmar que los temas mencionados eran "áreas periféricas" en el estudio y desarrollo de la filosofía hasta la aparición de Merleau-Ponty. Sin embargo, el contenido de verdad del elogioso pasaje de Bakewell reside en el interés particular de Merleau-Ponty por temas que para la época seguían siendo sospechosos, ya superados o incluso algo aburridos como para entregar todas las energías a su análisis detallado. Es cierto que con Merleau-Ponty se abre un campo de estudio contemporáneo en lo referente al

concepto de percepción y que entre el conglomerado de temas que acompañan este asunto, existen suficientes argumentos para ubicar a Merleau-Ponty entre los pensadores más audaces y sesudos del siglo XX. En su compromiso constante con la fenomenología no es tan equivocado llamarlo, como también lo hace Bakewell (2019), un "filósofo de corazón" (p. 291).

Para Merleau-Ponty (1957) el filósofo es un testigo privilegiado de su propia investigación, la cual es un proceso de tanteos, idas y vueltas, avances y retrocesos que nunca termina en la afirmación de verdades adquiridas, sino que siempre apela al atributo principal de toda investigación filosófica: la libertad. Una investigación libre se aleja de la reproducción de los prejuicios, de la elevación al nivel de la verdad de cosas que no son verdaderas. La libertad para investigar se funda en una actitud que acepta el error, que incluso se nutre de él, pues no pretende un final absoluto e incuestionable antes de los argumentos que, en todo caso, servirían de soporte para ello. Es más, quizá sea esta pretensión de verdad, de certeza incontrastable, la que rápidamente pierde su validez en contraste con empresas mucho menos arrogantes que simplemente apelan al desarrollo del pensamiento de una manera tranquila y bajo la confianza de generar preguntas genuinas sobre problemas de primer orden para los seres humanos.

Todo lo contrario, pasa con la investigación que es prisionera de los resultados, la que busca respuestas antes de elaborar las preguntas, una que se priva de esa posición de testigo del desarrollo del propio pensamiento. Una investigación de este tipo no es libre. Por ello, la felicidad del pensador libre consiste en "tener por oficio su propia pasión", como decía Merleau-Ponty apoyado en Stendhal (Merleau-Ponty, 1957, p. 9).

Además de ser este testigo privilegiado, el filósofo que investiga libremente está influenciado por un fuerte sentido de la evidencia y, al mismo tiempo, por un reconocimiento de la ambigüedad. La evidencia permite capturar verdades y posibilita su desarrollo y la ambigüedad, cuando se convierte en constante inquietud, se traduce en equivocaciones a partir de las que, no obstante, también se puede desarrollar la filosofía. En este sentido lo que otorga al filósofo su estatus de investigador es "el movimiento que reconduce sin cesar del saber a la ignorancia, de la ignorancia al saber, y una suerte de reposo en este movimiento" (Merleau-Ponty, 1957, p. 10). No en el sentido de un reposo estático y resignado, sino en términos del mantenimiento de la tensión entre la ignorancia y el saber. Ya en Platón (1988) encontramos esta misma confirmación cuando describe al sabio como aquel que, para poder saber, debe estar vacío en contraste con una plenitud que sería una llenura estéril, respecto de la cual es acertado encontrar algún vomitivo. Así, parece que la búsqueda de la verdad no puede separarse del reconocimiento de la ignorancia, de lo inagotable del ser y de la reformulación de los problemas y el nuevo desarrollo de las inquietudes auténticas que surgen antes, en y después de toda investigación.

Uno de los modelos con los cuales Merleau-Ponty retrata a este investigador apasionado, que hace de su oficio su pasión, es el del pensador dialéctico que como filósofo "es un perpetuo principiante" (Merleau-Ponty, 1993, p. 14). Para él la dialéctica es al mismo tiempo desarrollo y destrucción, cada paso hacia adelante comporta un retroceso y cada descubrimiento tiende a su superación. Para Merleau-Ponty el dialéctico es siempre un "principiante", y ello quiere decir que

> la circularidad del pensamiento dialéctico no es la del pensamiento que ya está de vuelta y no encuentra nada

> nuevo en qué pensar; al contrario, la verdad dejaría de ser verdad en acto si se separase de su devenir, o lo olvidara, o lo pusiera verdaderamente en el pasado: para la dialéctica, siempre todo tiene que pensarse de nuevo (Merleau-Ponty, 2016, p. 55).

Otro rasgo de la dialéctica, asociado también al pensamiento de Merleau-Ponty, es la negatividad. Según Diana Coole (2007), todo el *corpus* de la obra de Merleau-Ponty puede asociarse a "búsqueda de la negatividad" (p. 164). Según ella, para el autor la negatividad es un proceso de "generatividad" y, en este sentido, tiende a ser un elemento "creativo/revelador en lugar de algo meramente destructivo o prohibitivo" (Coole, 2007, p. 164).

En una consideración opuesta, perspectivas como la de Taylor Carman polemizan el sentido de la dialéctica en la obra de Merleau-Ponty, estableciendo una interpretación que corta la relación entre éste y Marx. Carman (2020) considera que respecto del marxismo ya nada beneficioso queda para interpretar nuestro presente. Condena a Marx a la obsolescencia y lo encierra en el pasado sugiriendo que es "anacrónica" cualquier discusión que integre el marxismo como motivo de análisis. A mi juicio, un Merleau-Ponty bastante desfigurado aparece en los comentarios de Carman respecto de sus vinculaciones con la dialéctica, pues, con una ligereza que sorprende, entiende que las polémicas de Merleau-Ponty contra el comunismo soviético y contra algunos declarados marxistas afines a esta tendencia se pueden identificar de manera absoluta con el pensamiento de Marx y con la dialéctica.

No obstante, como hemos visto, la dialéctica no es una simple ideología para Merleau-Ponty. Para él, esta tendencia manifiesta una estructura de pensamiento y a partir de ella se puede caracterizar, además de desarrollar,

el pensamiento libre de cualquier pensador que se compromete con sus ideas. La rápida identificación entre dialéctica e ideología de autores como Carman es la prueba de una interpretación igualmente ligera, lo que no quiere decir que respecto del estudio de un Merleau-Ponty no-político, los estudios de este intérprete sean de los más estimulantes en el campo de los estudios merleau-pontyanos, aunque habrá que preguntarse qué implicaciones tiene despolitizar a un autor como Merleau-Ponty, esto teniendo en cuenta la defensa del holismo que el mismo Carman insiste en señalar a lo largo de sus estudios sobre el autor en cuestión, donde afirmaciones como la siguiente tienen un lugar privilegiado: "La perspectiva corporal fundamenta e informa la cultura, el lenguaje, el arte, la literatura, la historia, la ciencia y la política" (Carman, 2020, p. 3). Sin el propósito de exagerar, podríamos decir que esta elección por un punto de partida desde lo corporal (material-sensible-perceptible) en relación con todos los campos de estudio a los cuales se aplicó Merleau-Ponty durante su vida, tienen más de dialéctica que de principio totalizador holístico. Sumado a esto último, también podemos afirmar que Merleau-Ponty decidió conservar el lenguaje de la dialéctica para invocar y practicar la negatividad. Incluso "en sus últimos escritos […] se refiere a la hiperdialéctica como un modo ejemplar de investigación" además de "utilizarla ampliamente en sus primeros trabajos como una forma de expresar la relación entre el cuerpo y su entorno" (Coole, 2007, p. 164). Y es precisamente Marx, uno de los pensadores que aparecen cuando Merleau-Ponty (1993) considera la importancia de tener una visión de conjunto:

> Todos estos puntos de vista son verdaderos a condición de que no los aislemos, de que vayamos hasta el fondo de la historia y de que penetremos hasta el núcleo de significación existencial que se explicita en cada perspectiva. Es verdad, como dice Marx, que la historia no

> anda cabeza abajo, más también lo es que no piensa con los pies. O mejor, no tenemos por qué ocuparnos ni de su "cabeza" ni de sus "pies", sino de su cuerpo. Todas las explicaciones económicas, psicológicas de una doctrina son verdaderas, ya que el pensador nunca piensa más que a partir de aquello que él es (p. 18).

Y en su *Elogio de la filosofía*, la conferencia con la cual abre sus actividades en el Collège de France en enero de 1953, Merleau-Ponty vuelve sobre Marx para reafirmar el compromiso de la dialéctica con el pensamiento filosófico:

> Marx no desplaza, pues, la dialéctica hacia las cosas sino que la desplaza hacia los hombres, considerados, naturalmente, con todo su equipamiento humano y en tanto que ellos están comprometidos por el trabajo y la cultura en una empresa que transforma la naturaleza y las relaciones sociales. La filosofía no es una ilusión: es el álgebra de la historia (Merleau-Ponty, 1957, p. 42).

Quizás en esta última afirmación, que se nutre del pensamiento de Marx para ser presentada de manera contundente, el mismo Merleau-Ponty concebía la necesidad del desarrollo del pensamiento filosófico en virtud de sus relaciones con la transformación de las relaciones de los seres humanos con su mundo. Es posible que la filosofía como álgebra de la historia invitara a su estudio, a su desarrollo y a la renovación constante de las preguntas fundamentales de nuestro tiempo, que se parecen mucho a las que mantuvieron interés en Merleau-Ponty. Para él, la filosofía como ejercicio de un pensador comprometido, es una de las empresas más desafiantes para el ser humano:

> La verdadera filosofía consiste en aprender de nuevo a ver el mundo, y en este sentido una historia relatada puede significar el mundo con tanta "profundidad" como un tratado de filosofía. Nosotros tomamos nuestro destino en manos, nos convertimos en responsables de nuestra

historia mediante la reflexión, pero también mediante una decisión en la que empeñamos nuestra vida; y en ambos casos se trata de un acto violento que se verifica ejerciéndose (Merleau-Ponty, 1993, p. 20).

La violencia de la que aquí habla Merleau-Ponty sugiere el esfuerzo necesario de atacar los propios prejuicios, de cuestionar las propias "verdades" y desarrollar continuamente todas las preguntas, algo que, aunque doloroso y angustiante, permite hacer del pensamiento un asunto inagotable.

En relación con este volumen, es necesario decir que los textos que integran el libro no se adhieren a una línea de pensamiento que afirma la dialéctica como centro de gravedad del pensamiento de Merleau-Ponty —cuestión que en estas líneas ciertamente hemos indicado—. Todos ellos hacen parte del conjunto complejo, divergente y no homogéneo del campo de estudio en el cual se ha desarrollado la filosofía merleau-pontyana. A través de los mismos, la invitación que hacemos a sus posibles lectores busca que sean ellos los que elaboren una consideración más auténtica de lo que aquí hemos sugerido; tratando de responder a los problemas que permanecen vivos en un pensamiento que de la misma forma sigue acompañando algunas de nuestras discusiones más relevantes. Agradecemos a todos los autores y autoras que han permitido que su trabajo sea parte de este volumen.

Referencias

Bakewell, S. (2019). *En el café de los existencialistas*. Editorial Ariel.

Carman, T. (2020). *Merleau-Ponty.* Routledge.

Coole, D. (2007). *Merleau-Ponty and Modern Politics After Anti-Humanism*. Rowman & Littlefield.

Merleau-Ponty, M. (1957). *Elogio de la filosofía.* Ediciones Galatea Nueva Visión.

Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Editorial Planeta-De Agostini.

Merleau-Ponty, M. (2016). *Filosofía y lenguaje. Collège de France, 1952-1960*. Prometeo Libros.

Platón. (1988). *Diálogos V. (Parménides, Teeteto, Sofista, Político).* Editorial Gredos.

El papel central del cuerpo en la fenomenología de Merleau-Ponty[1]

Bernhard Waldenfels[2]

Merleau-Ponty pertenece sin duda, junto a Sartre, Lévinas y Ricœur, a quienes han dado una perspectiva francesa a las fenomenologías de Husserl y Heidegger. Fue, justo antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial, el primero en visitar el recién creado Archivo Husserl en Lovaina, donde se familiarizó con escritos no publicados antes de los años cincuenta. De esta manera pudo conectar ciertas corrientes del pensamiento husserliano que habían quedado desmembradas por la erupción del nacionalsocialismo en Alemania.

Además, a través de la revista *Les Temps Modernes*, que fundó junto con Sartre y coeditó con él hasta su desacuerdo político en 1955, ejerció una influencia decisiva en el clima político y cultural de la Francia de posguerra. En la colección de ensayos publicada en 1948 bajo el título *Sentido y sinsentido*, hay toda una serie de palabras clave y

---

[1] Este texto se publicó con el título "The Central Role of the Body in Merleau-Ponty's Phenomenology" en: *Journal of the British Society for Phenomenology, 39*(1), 2008, pp. 76-87 (*N. del T.*)

[2] Una versión de este ensayo fue presentada como conferencia en el *Frankreich-Zentrum* de la Technische Universität Berlin en mayo de 1999. Esta traducción se basa en la publicación de esta conferencia en Abel, G. (Ed.). (2001). *Französische Nachkriegsphilosophie.* Arno Spitz/Nomos Verlagsgesellschaft. La versión en inglés es traducción de Ullrich Haase.

conceptos que reflejan la atmósfera de la época. El tipo de fenomenología que Merleau-Ponty propone allí se abre no solo al arte, la literatura y la política, sino también a las ciencias. Como filosofía de la experiencia, esta fenomenología no parte de su propio terreno, sino que extrae sus recursos de una no-filosofía que busca su autoexpresión. Esta comprensión de las ciencias como filosofía implícita —de ciencias que no solo aplican ciertos métodos, sino que piensan, al menos en sus diversas crisis— se desarrolla en las conferencias que Merleau-Ponty ofreció, primero en la Sorbona y después en el Collège de France. Algunas de ellas ya han sido publicadas en forma de currículums o notas de clase (Merleau-Ponty, 2000, 2015).

Cuando Merleau-Ponty murió a la edad de 53 años en 1961, dejó dos obras importantes, compuestas ambas en los primeros años de su carrera: sus dos tesis doctorales, *La structure du comportement,* escrita en 1942, y *Phénoménologie de la perception*, escrita en 1945. Estas dos obras enmarcan, por así decirlo, la publicación de la obra temprana de Sartre, *L'être et le néant*. Además, dejó una obra fragmentaria, más de la mitad de la cual consiste en notas de trabajo, que fue publicada póstumamente por Claude Lefort en 1964 bajo el título de *Le visible et l'invisible*. Entre la obra temprana y la póstuma, Merleau-Ponty publicó una serie de ensayos que trataban cuestiones de política, lenguaje, literatura y, especialmente, pintura.

La fácil designación de este pensamiento como existencialismo, aceptada por Sartre y, con más vacilación, por Merleau-Ponty, condujo a la obstrucción de aspectos importantes de la obra de este último. De hecho, Merleau-Ponty había partido de una forma estructural de la fenomenología y estos aspectos estructurales se acentuaron aún más en su obra posterior. Ya en la década de 1940 descubrió la lingüística de Saussure; al mismo

tiempo, estaba en estrecho contacto con autores como Jacques Lacan, Claude Lévi-Strauss y Gaston Bachelard, cuyas obras pasaron progresivamente a ocupar un lugar destacado en su pensamiento. Aquí podemos ver que la idea de un desarrollo inequívoco del pensamiento francés desde la fenomenología hasta el estructuralismo, desde las estrellas polares Hegel, Husserl y Heidegger hasta los maestros de la sospecha, es decir, Marx, Nietzsche y Freud, pertenece a los aspectos más mitológicos de la historia contemporánea de la filosofía (Waldenfels, 1983, 1995)[3].

No nos interesa aquí el contexto histórico y las influencias en el pensamiento de Merleau-Ponty, sino más bien el papel central del cuerpo en su obra. Su predilección por el cuerpo no proviene de un narcisismo del yo. No se trata de la "ternura por las cosas [...] que solo cuida de que estas no se contradigan", como denunciaba Hegel (1969, p. 55)[4]. El cuerpo [*Leib*] no es un refugio que pueda salvarnos de la atracción que ejercen la ciencia, la tecnología y la política del cuerpo [*Körper*][5]. El concepto de cuerpo vivo desarrolla, más bien, una fuerza explosiva específica, en el sentido de que une y separa al mismo tiempo. De modo similar a la idea platónica, al *cogito* cartesiano y al concepto

---

[3] De la última obra, especialmente los capítulos 1 y 2.

[4] A esta idea de ternura [*Zärtlichkeit*] se le podría dar, evidentemente, otro sentido, por ejemplo el de un tacto suave, delicado, que —en oposición a la dialéctica de Hegel— se abstiene de volver lo interior hacia afuera y tolera lo que está ausente.

[5] Como Waldenfels tematizará más adelante, la dificultad de hablar del cuerpo en francés e inglés es que estas lenguas no permiten la diferencia entre *Leib*, a menudo traducido como el "cuerpo vivo", y *Körper,* simplemente el "cuerpo"; aquí es el *Leib* el que no puede protegernos de la *Körperwissenschaft,* la *Körpertechnik* y la *Körperpolitik*. En los casos en que esta diferencia se vuelva problemática en el texto, añadiré el término "viviente" a la palabra "cuerpo", intentando evitar repeticiones innecesarias. Las complicaciones se extienden a *leibhaftig* y *leiblich*, que traduzco como "encarnado" y "corpóreo", respectivamente (*Nota de Ullrich Haase*).

de tiempo de Heidegger, el cuerpo aparece ante todo como un "concepto operativo" (Fink, 1976), que se aplica a los más diversos contextos. Al igual que el alma aristotélica, el cuerpo vivo es "en cierta medida, todo". "Todo": esto suena como un concepto metafísico que apunta al mundo entero; sin embargo, bajo la condición de la razón finita, el lugar del cuerpo, en el que el todo aparece como un todo, no puede atribuirse al todo como una mera parte. El *cosmotheoros*, el observador del mundo, posee en el cuerpo un talón de Aquiles que impide que el universo se cierre sobre él. Si, con Nietzsche, aspiramos a una filosofía que se desarrolle según el "hilo conductor del cuerpo", abandonamos la guía segura de una regla trascendental y terminamos en un laberinto infranqueable. Si hay un hilo conductor en este laberinto, aparece como la interconexión de lo propio y lo ajeno al cuerpo. No podemos señalar con el dedo al cuerpo, en la medida en que aquí ya sirve para señalar. Lo que se muestra se muestra de manera encarnada, incluso allí donde se retira a una ausencia encarnada. Por lo tanto, el cuerpo vivo no puede ser un tema entre otros, sino que debe desempeñar un papel central. Es adecuado no solo para hacer evidente la multiplicidad de la experiencia, sino también para descubrir la versatilidad del pensamiento de Merleau-Ponty, en el que las cosas son llevadas de una manera nueva a la experiencia y la expresión.

1. La escisión cartesiana y la reconciliación hegeliana

Decir que la fenomenología francesa se caracteriza por el desafío cartesiano no constituye una simplificación exagerada[6]. Este desafío se deriva del conocido dualismo cartesiano, que separa el espíritu o alma del cuerpo como

[6] Compárese con el capítulo 1 de mi texto *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge* (Waldenfels, 2005) para un relato de las "metamorfosis del *cogito*" correspondientes a este desafío permanente.

dos sustancias. El cuerpo vivo [*lebendiger Leib*] se separa de sí mismo como un mero cuerpo [*Körper*]. Pero lo que es más importante es que la *res cogitans* y la *res extensa* no se consideran una al lado de la otra en un pie de igualdad. Uno de ellos, el espíritu o alma, se sitúa como *ego cogito* en una relación privilegiada con el otro, en cuanto que se piensa a sí mismo y también a su otro. De este modo, un *interior* (un ser espiritual o anímico) se separa de un *exterior* (el ser corporal) y, en la medida en que la existencia del otro está mediada por el cuerpo, esto significa al mismo tiempo la división entre lo propio [*das Eigene*] y lo ajeno [*das Fremde*]. A este desafío de Descartes se añade una tentación que procede de Hegel. A la luz de la dialéctica hegeliana, las dos instancias identificadas por Descartes aparecen como dos caras de lo mismo, como dos fases de un acontecimiento completo y como momentos de un todo: el espíritu se reconcilia con la naturaleza, el yo propio se encuentra en el otro y en el cumplimiento de esta reconciliación el cuerpo como cuerpo se *supera*. La ternura rechazada por las cosas se transforma en violencia contra el cuerpo, pues si se considera que el cuerpo en sí tiene *más* importancia que si se lo considera una mera parte o elemento del todo, cualquier reconciliación de ese tipo le sigue siendo impuesta.

La síntesis de subjetividad y racionalidad, en la que Hegel se mostró superior a Descartes, caracteriza el funcionamiento interior de la modernidad. El idealismo alemán tiene su propia manera de descubrir el *quid* de esta característica esencial: cada uno comienza con el "yo pienso" y termina en una noción de razón universal, o, en otras palabras: comenzamos con lo propio y pasamos a través de lo otro al todo. Y, sin embargo, el cuerpo resiste a este movimiento de superación. Esta resistencia no se limita a una resistencia productiva dentro de un todo, sino que se muestra como una apelación, basada en la

experiencia y, por consiguiente, también en las condiciones de la palabra. ¿No es lo corporal *aquí* —y volveremos sobre esto con más detalle— el lugar *desde el cual* podemos hablar *en nombre de todo* el mundo, de la humanidad y de la razón? ¿No es éste el lugar desde el que podemos abordar el todo *como un todo*, y que por esta razón no puede ser entendido como un lugar *dentro del todo*? Así, en el plano sensorial, encontramos en la noción de existencia corporal una repetición de la paradoja del conjunto de todos los conjuntos, que encuentra su límite en sí mismo. Por eso Husserl habla de un "punto cero" corporal, que no puede marcarse en un sistema de coordenadas, precisamente porque éste procede de aquél. Merleau-Ponty, más tarde, aborda esta posición paradójica al atribuir a la ontología occidental la forma idiosincrásica de una "diplopía", es decir, una especie de mirada estrábica (Merleau-Ponty, 1964a, p. 219), refiriéndose así al punto ciego de su visión. Foucault aborda el mismo problema cuando demuestra, en el capítulo IX de *Les mots et les choses*, una duplicación empírico-trascendental del ser humano, que lo lleva a oscilar continuamente entre los papeles incompatibles de amo y esclavo (Foucault, 1966).

Pero ¿cuál es el camino que lleva a esta comprensión? Según Merleau-Ponty, es la lección aprendida por el cuerpo la que aquí despliega su fuerza. El cuerpo significa *una dualidad sin dualismo, una auto-coincidencia en la no-coincidencia*. Sin embargo, Merleau-Ponty no lleva a cabo esta despedida simultánea tanto del cartesianismo como del hegelianismo de manera precipitada. En primer lugar, no le interesa sacrificar la razón a una variedad ciega, voluntarista y melodramática del existencialismo. Por ello, el objetivo, anunciado en un ensayo temprano sobre Hegel —que involucra a Nietzsche, la fenomenología, el existencialismo y el psicoanálisis— es intentar "investigar lo irracional para hacerlo parte de una comprensión

ampliada de la razón (*raison élargie*)" (Merleau-Ponty, 1996, p. 79). Y en un ensayo posterior, en el que traza el desarrollo desde Mauss hasta Lévi-Strauss, escribe: "Nos enfrentamos así a la tarea de ampliar nuestra razón para permitirle abarcar todo aquello que en nosotros y en los demás precede y va más allá de la razón" (Merleau-Ponty, 1960, p. 154). Pero esta pretensión de ampliar la razón se presenta como una frase ampliable. ¿Cómo se puede ampliar la razón sin fin sin correr el riesgo de pasar por alto el mundo de la experiencia y perder todo contacto con la realidad? La esfera del cuerpo es precisamente el ámbito en el que se desarrolla esta problemática.

2. El cuerpo en funcionamiento

Merleau-Ponty habla a veces de cuerpo en funcionamiento (*corps fonctionnant*), algo parecido al yo en funcionamiento de Husserl. La idea es captar el cuerpo en acción, una acción que realiza en su mayor parte en silencio y sin que nadie se dé cuenta. Esta tematización solo es posible indirectamente, intentando reconocer al cuerpo en sus acciones. Los siguientes esbozos se centran solo en algunos aspectos del inmenso campo de la conducta y la experiencia corpóreas (Waldenfels, 2000).

Pasividad y anonimato: el primer aspecto se refiere al carácter-yo del cuerpo como mi cuerpo. Aquí el cuerpo aparece como el epítome de lo que *emana* centrífugamente de mí y que *me sucede* centrípetamente, sin que yo lo pretenda. La pasividad no denota aquí lo contrario de una actividad, simplemente el cambio de autor, sino que significa que *algo me sucede,* que algo llega a aparecer, se hace visible, llega al lenguaje, sin que por ello la iniciativa recaiga en mí. Se trata de la *espontaneidad* de las ideas, de la visibilidad de todo aquello que me viene a la mente, que entra en mi vista, que llego a oír. Aquí también se incluyen los llamados actos fallidos (*Fehlhandlungen*), en los que mi

propia lengua, mis manos o mis piernas me juegan una mala pasada, me sorprenden con lo inesperado, lo involuntario, si bien no es necesariamente indeseado. No hay que considerar estos actos como meras excepciones: el movimiento de caer pertenece más bien a la esencia del caminar, del mismo modo que el olvido activa igualmente el movimiento de memorizar. Nunca somos dueños absolutos de nuestros pensamientos, acciones y emociones.

Esta pasividad también se manifiesta en el *hábito*. Todo conocimiento y toda capacidad se deben al hábito, y esto no solo se aplica a todos los actos prácticos y técnicos, sino también a nuestros modos de percepción, movimiento, estilos de lenguaje, así como a las expresiones de sentimientos y rituales eróticos. Como Husserl ha demostrado, el yo se habitúa a sí mismo, por lo que todo lo que he experimentado o sufrido deja sus huellas corporales. El yo, al experimentarse a sí mismo como yo, no es solo un punto de referencia formal, sino una "condensación de todas las relaciones objetuales abandonadas", como decía Freud (1940, p. 297). De modo similar, el inconsciente juega al escondite en los síntomas corporales, en los que el cuerpo [*Körper*] desarrolla su propio lenguaje. El *anonimato* de la actividad encarnada está estrechamente relacionado con esta pasividad. No puedo atribuirme a mí mismo como autor lo que me sucede y me conmueve, solo puedo asumirlo en forma de *repetición*, como decía Merleau-Ponty. Su declaración "yo no percibo, pero uno (o eso) percibe en mí" (Merleau-Ponty, 1945, p. 249) debe entenderse en relación con una densidad del cuerpo que nunca está totalmente individualizada o personalizada.

De esta manera se explica el debilitamiento que hace Merleau-Ponty de la intencionalidad de un acto en favor de una "intencionalidad funcional", tendencia que se

amplifica en sus obras posteriores (Merleau-Ponty, 1964a, pp. 291ss)[7].

Perspectividad: el cuerpo no solo se experimenta según una perspectiva, sino que es en sí mismo el lugar, el punto de vista, el aquí y ahora, desde el que todo llega a la experiencia según diversas direcciones y en distinta proximidad y distancia. El cuerpo constituye el punto cero ya mencionado, en el que se originan y se despliegan de manera selectiva todos los órdenes de tiempo y espacio. Esto da lugar a campos finitos de experiencia, palabra y acción; lo que surge aquí nunca puede determinarse de una vez por todas. No es que el "aquí y ahora" particular sea negado por el siguiente "aquí y ahora", guiando así la "certeza sensorial" hacia una verdad del espíritu; el "aquí y ahora" particular es más bien socavado por constelaciones de aquí y ahora posibles e imposibles[8]. Con respecto a mi cuerpo, estoy "aquí y ahora", pero al mismo tiempo estoy en otro lugar y en otro tiempo. Toda dialéctica que se funda en tesis y antítesis está destinada a pasar por alto este abismo espaciotemporal.

Acción prospectiva y retrospectiva[9]: el cuerpo no solo abre el campo a lo posible y a lo imposible, sino que también nos confronta con una realidad que nunca es ni ha sido dada, sino que siempre está solo pre-dada (*vorgegeben*), comenzando con el nacimiento como un "pasado original que nunca ha estado presente" (Merleau-Ponty, 1945, p.

---

[7] Esto quiere decir que también hay un discurso por debajo del umbral de los actos de habla formales.

[8] El hueco (*creux*) o pliegue (*pli*) son dos de los motivos favoritos de Merleau-Ponty, que desde el principio contrasta con el agujero (*trou*) en su pura negatividad (Merleau-Ponty, 1945, p. 249).

[9] El término alemán utilizado aquí es *Vorgängigkeit und Nachträglichkeit*, donde este último, a menudo traducido como acción diferida, se refiere a la famosa concepción de Freud de un acontecimiento que se vuelve "efectivo" solo mucho tiempo después del hecho (*Nota de Ullrich Haase*).

280). Como organismo, el cuerpo aparece como un "complejo congénito" (Merleau-Ponty, 1945, p. 99), es decir, como una comunidad organizada de representaciones, recuerdos y afectos, en la que se perfilan ciertos modos de experiencia y comportamiento, sin constreñirse a caminos fijos[10]. Merleau-Ponty, a semejanza de Husserl, habla repetidamente de un pre-yo y de un pre-mundo, donde este "pre" no debe entenderse como una posición anterior, sino como un pasado anterior (*Vorvergangenheit*), encarnado en la presencia corporal. Esto significa, a la inversa, que nuestra experiencia y nuestro comportamiento están sujetos a un impacto irreductible por la acción retrospectiva (*Nachträglichkeit*). Los acontecimientos traumáticos, que ocupan un lugar central en el pensamiento de Lévinas y Derrida, no son más que una forma extrema de acción retrospectiva. Me parece que Merleau-Ponty fue el primero entre los fenomenólogos franceses que entendió la temporalidad como una forma de autoaplazamiento por parte de la existencia humana y que otorgó a las concepciones husserlianas y heideggerianas del tiempo una densidad corpórea, socavando cualquier orden, conciencia o representación del tiempo. Existir corporalmente no solo significa que algo ya está siempre presupuesto, sino que significa decir que siempre estoy ya por delante de mí mismo, como cuando me despierto del sueño.

Materialidad y vulnerabilidad del cuerpo: la lengua alemana ofrece la posibilidad de concebir el carácter doble del cuerpo corpóreo (*Leibkörper*), como lo hacen Husserl, Scheler y Plessner a su manera. Sin embargo, esta doble caracterización no nos remite a un dualismo; su significado se encuentra en otra parte. El cuerpo no se agota en las

---

[10] Esta afirmación se inscribe en el contexto de un análisis del miembro fantasma. Compárese la entrada correspondiente en Laplanche, J. & Pontalis, J-B. (1988), para el sentido polivalente del término "complejo".

funciones que cumple ni en los momentos placenteros que nos proporciona, sino que conserva su propia gravedad y fuerza de movimiento (*Schwer- und Bewegungskraft*). Esto no significa simplemente que la funcionalidad del cuerpo dependa de cierto *hardware,* sino que existe una “experiencia de materialidad” específica (Plügge, 1967, p. 41). Esto se manifiesta, por ejemplo, en los casos de fatiga, en los que el cuerpo percibe su peso, y en los casos de heridas, en los que sufrimos por causas ajenas. En su vulnerabilidad, la existencia corpórea choca con los límites de la violabilidad y la inviolabilidad, que provocan un eco ético y un sedimento en forma de ley, como, por ejemplo, en la versión temprana del principio jurídico del *habeas corpus*. El ser humano no solo pertenece a la razón o al lenguaje, sino que es también un ser vulnerable, sujeto a la crueldad y a la tortura, y también a la “contrariedad de las cosas”. Como seres encarnados, vivimos en un mundo que nunca podremos llamar completamente nuestro.

La característica de la intermediación vertical: el punto de partida fundamentalmente cartesiano de las investigaciones sobre el cuerpo se acentúa particularmente cuando intentamos localizarlo entre el espíritu y la materia, entre la cultura y la naturaleza. Merleau-Ponty rechaza resueltamente la alternativa entre un cuerpo natural y un cuerpo cultural. Entiende, en cambio, la corporeidad como la permeación mutua de dos esferas: “en lo que respecta al ser humano, todo es artificial y todo es natural” (Merleau-Ponty, 1945, p. 221), ya se trate de una sonrisa, de una manera de sentarse o de caminar, de una manera de vestirse o de desvestirse, de formas de procreación, de alimentación, de lenguaje o de técnicas. La artificialidad y la naturalidad se refieren a la manera en que manejamos lo que nos es dado. Representan aspectos particulares, no regiones independientes. Existe, pues, un “cuerpo cultural”, como lo formula Merleau-Ponty en sus

primeras obras (Merleau-Ponty, 1949, p. 227). En sus reflexiones posteriores repite que todo en nosotros es natural y que todo es artificial (Merleau-Ponty, 1964a, p. 306). Pero esto no le impide mantener en perspectiva los límites de cualquier formación cultural ni desarrollar nuestro sentido del carácter polimorfo de la experiencia corpórea. Esto lo hace especialmente mediante los términos de un ser "tosco" o "salvaje", o una percepción "tosca" y "salvaje" (Merleau-Ponty, 1964a, p. 265). La ambigüedad concomitante y precaria del cuerpo cultural y natural requiere una percepción diferenciada, evitando las alternativas del constructivismo y el naturalismo.

La característica de la intermediación horizontal: además de mediar entre la cultura y la naturaleza, el cuerpo también media entre las esferas del yo y del otro. Merleau-Ponty entiende la sociabilidad del cuerpo como una *intercorporeidad* (*intercorporéité*) en la que mi propia corporalidad y la de los otros se invaden una a la otra sin consolidarse en una instancia colectiva. Merleau-Ponty se adhiere a un punto de vista estructural, asumiendo un sincretismo de la primera infancia, es decir, una relativa indiferenciación entre niño y adulto, que a pesar de toda diferenciación real conduce a una continuación de lo mismo en el otro y del otro en lo mismo[11]. La duplicación del deseo, que se remonta a la situación edípica, da lugar a un interludio cuyo carácter es más enigmático y más fundamental que el reconocimiento mutuo o la asociación, que los conflictos de intereses o la coordinación normativa, que cuentan con individuos ya maduros. El significado de

[11] Sugiero ver los pasajes correspondientes en *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952* (Merleau-Ponty, 1988). Compárese además mi análisis detallado de este "entrelazamiento de lo mismo y lo otro" en la parte III, capítulo 8 de *Antwortregister* (Waldenfels, 1994) y en *Berührung ohne Berührung* (Kapust, 1999). Sobre la importancia de esta teoría del cuerpo para las ciencias sociales, véase *Leiblichkeit und Sozialität* (Meyer-Drawe, 1987) y *Leib und Symbol* (Seewald, 1999).

la intercorporeidad es que lo que sucede entre nosotros es más rico y más sofisticado que lo que podemos atribuirnos individualmente. En este contexto, Merleau-Ponty (1945) se refiere a "esa fragilidad interior, que nos niega para siempre la densidad de la individuación absoluta" (p. 489). Estamos, en la medida en que estamos, siempre expuestos a la mirada de los demás y hablar del "propio cuerpo" siempre parece complicado cuando se ignora el fondo intercorporal.

3. ¿Ambigüedad buena o mala?

Una cosa está clara desde el principio: Merleau-Ponty no opone un *monismo* al dualismo cartesiano. En esto su teoría del cuerpo se distingue de los intentos contemporáneos, en su mayoría inspirados por una filosofía de la vida, de atribuirle un *ipsum esse* al cuerpo, situado en la inmanencia de una pura autoafección o en el semidualismo entre cuerpo sentido y cuerpo percibido. Basta pronunciar la palabra "cuerpo" (*Leib*) para desmentir cualquier pretensión de un puro ser-sí mismo. Al pedir el cuerpo ya presuponemos una cierta distancia. Por eso Helmut Plessner supone una "posicionalidad excéntrica"; si ignoramos por un momento que esta noción parece implicar una fuerte idea de reflexividad, se acerca bastante a los intentos del propio Merleau-Ponty. Merleau-Ponty admite que hay cierta verdad en el cartesianismo, especialmente con respecto a las posibles disociaciones, que se conocen a partir de diversos patrones de enfermedad, pero que ya aparecen en momentos cotidianos, cuando, por ejemplo, nos pesamos en una balanza, nos miramos en un espejo o nos cortamos las manos.

Sin embargo, la cuestión del modo de ser del cuerpo sigue abierta. Merleau-Ponty busca desde el principio una tercera dimensión, más allá de la conciencia y de la cosa,

del espíritu y de la naturaleza, del interior y del exterior, y a partir de esta cuestión podemos ver un desarrollo de las perspectivas políticas que se despliegan en *Las aventuras de la dialéctica* a partir de 1955. Sin embargo, mientras utilicemos el esquema cartesiano como directriz negativa de nuestras investigaciones sobre el cuerpo, nos quedamos atrapados en una filosofía del ni-ni. Pero ¿podemos contentarnos con una "filosofía de la ambigüedad" de este tipo? En su candidatura al Collège de France, Merleau-Ponty distingue entre una ambigüedad buena y una mala, según la cual la mala ambigüedad consiste en una "mezcla de finitud e infinitud, de interioridad y exterioridad" (Waldenfels, 1983, pp. 174ss). Este "ni-ni" tiende a un "así como", que solo se ve limitado en la medida en que la reconciliación no se ha producido todavía o se ha retrasado infinitamente. Se podría decir que esta reconciliación retrasada es un hegelianismo desdichado, que se presenta políticamente como una dilación marxista. En contraposición a la *Fenomenología del espíritu* habría que decir que es el carácter absoluto del espíritu hegeliano el que ahora está "cargado con la antítesis de un más allá" (Hegel, 1989, p. 574). Pero ¿qué otra posibilidad queda?

4. La corporeidad como autorrelación y repliegue de sí

Estas reflexiones finales, que buscan alternativas, se alinean especialmente con la obra posterior *Lo visible y lo invisible* y su contexto. Algunos de estos momentos ya se pueden encontrar en la *Fenomenología de la percepción*, pero más bien en forma de aproximaciones vacilantes. En primer lugar debemos tener en cuenta que la lengua francesa, a diferencia del alemán, no permite la diferencia entre *Leib* y *Körper*. De este modo, Merleau-Ponty se ve obligado a aproximarse al significado del *Leib* alemán añadiendo atributos apropiados como *propre* (como en Gabriel Marcel), *vivant* o *fonctionnel* al cuerpo como *corps*. Merleau-Ponty evita por buenas razones la diferencia

sartreana entre *corps-objet* (cuerpo-objeto) y *corps-sujet* (cuerpo-sujeto), que se desarrolla en términos demasiado tradicionales. La traducción francesa de la expresión husserliana "*leibhafte Gegenwart*" [presencia corpórea] como "*présence en chair et en os*" (Merleau-Ponty, 1960, p. 221) proporciona cierta ayuda. La palabra *chair* (carne), que emplea con bastante asiduidad en sus obras posteriores, nos ofrece nuevas posibilidades. Además de las ya mencionadas alusiones a Husserl, la carne abre un abanico semántico más amplio. La carne como *σάρξ* no solo juega un papel importante en el *De anima* de Aristóteles, sino que también subraya el eco de la doctrina de la encarnación según la cual "el verbo se ha hecho carne". Pero lo que tiene más importancia es que esta palabra acentúa la *textualidad* y la *materialidad* del cuerpo, al tiempo que restringe el momento de propiedad, que siempre presupone una determinada forma de apropiación. En este sentido, resulta muy apropiado que el concepto de cuerpo —como también en Valéry, que habla repetidamente de un *corps de l'esprit*— tenga un amplio alcance, que se extienda hacia la carne del mundo, la carne del ser, de la idea, del lenguaje o del tiempo.

Abordaremos el nexo entre autorrelación y repliegue de sí partiendo de la principal diferenciación dentro de la doctrina cartesiana de la sustancia. El espíritu, podríamos decir, *ve pero no es visto*, el cuerpo-objeto *es visto pero no ve*, mientras que el cuerpo, como *Leib*, es a la vez uno, *ve y es visto*, y, además, toca y es tocado, se mueve y es movido. Esto se vincula con un pasaje importante de las *Meditaciones cartesianas* (Husserl, 1973, p. 128), donde Husserl señala que el cuerpo está relacionado cognitiva y prácticamente consigo mismo. Merleau-Ponty (1960) lo llama una "reflexión sensual" (p. 294) o una "reflexividad de lo sensual" (Merleau-Ponty, 1964b, p. 33). Este punto nos lleva al quid del problema, es decir, a la determinación

de la corporeidad como forma de *autoduplicación*. Esto no quiere decir que haya una cosa que se divida, ni una banda que se rompa (como el calcetín remendado de Hegel); significa más bien que aquello que se diferencia de los demás debe pensarse como algo que surge de esta diferencia misma; sugiere además que siempre está contaminado ya y a perpetuidad por aquello de lo que difiere. De aquí se sigue la idea de un repliegue de sí inherente a toda relación consigo mismo. Este entrelazamiento de relación y repliegue de sí podría tomarse como la determinación fundamental del cuerpo[12].

Mirémonos en el espejo. Quien se mira en un espejo ve y es visto a la vez, y de tal manera que ambas cosas forman al mismo tiempo una unidad y una desunión. Lo que se nos escapa al mirarnos en un espejo no son partes del cuerpo que no constituirían más que un vacío en lo visto. Tal deficiencia podría corregirse fácilmente con espejos dobles adecuados y otros aparatos. Lo que no puedo ver es más bien el ver mismo, la mirada que ve, que, aunque abre un campo de visión, no forma parte de ese campo. La mirada constituye un aspecto del cuerpo en funcionamiento y no del cuerpo tematizado, y mucho menos del cuerpo-objeto. Merleau-Ponty (1964a) habla a menudo a este respecto de un "punto ciego", de una impercepción en la percepción, de una "inconsciencia de la conciencia" (Merleau-Ponty, pp. 278, 300). Aquí capta una sugerencia que ya operaba en Schopenhauer, Mach, Wittgenstein y Bataille: la mirada se evade a sí misma; el ojo que ve no puede verse a sí mismo. Un caso similar se da en el *eco.* Al escucharse, nos encontramos a distancia de nosotros mismos. Como subraya Merleau-Ponty (1964a) en *Lo visible y lo invisible*: "la dualidad hablar-escuchar permanece en la esfera del yo, su negatividad no es más

[12] Para el contexto general de estas reflexiones, compárese los capítulos uno y dos de mi texto *Sinnesschwellen* (Waldenfels, 1999).

que un vaciamiento del espacio entre hablar y escuchar...” (p. 300).

Estos fenómenos de reduplicación se amplifican de nuevo en la experiencia del otro, cuando nos enfrentamos a la mirada y a la voz del otro. Y, según Merleau-Ponty, el otro no es el mismo *ego* una vez más como *alter ego*, como segundo yo, sino que es para mí una especie de *Doppelgänger* (Merleau-Ponty, 1969, p. 186). Manteniendo la antigua formulación aristotélica y ciceroniana, habría que hablar de un “*ego* alterado”, de un yo que se encuentra en el otro, pero desde una distancia insuperable. “El otro surge *a mi lado* como una especie de vástago de mí mismo o a modo de reduplicación, del mismo modo que el primer otro —según el Génesis— fue creado a partir del cuerpo de Adán” (Merleau-Ponty, 1964a, p. 86). Que la experiencia del otro solo sea posible como experiencia incorporada significa que yo estoy donde no puedo estar y que tú estás “junto a mí, no, donde tú no puedas estar” (Paul Celan). El no-lugar de lo ajeno, que solo puede anunciarse mediante una desviación de lugares específicos, es el lugar genuino de lo ajeno.

El repliegue de sí no implica, pues, una falta de determinación, de presencia. Se trata más bien de una ausencia en el corazón del presente, de una “presencia de sí que es ausencia de sí” (Merleau-Ponty, 1964a, p. 303). Lo que es otro dentro de lo mismo imprime el carácter de un cuerpo extraño en el cuerpo propio (*prägt dem Eigenleib Züge eines Fremdkörpers auf*).

El papel central del cuerpo consiste, pues, en que el cuerpo se abre y se cierra, y esto también con respecto a sí mismo. Con esto se eliminan dos extremos. Hemos eliminado *la noción pura de una relación con el otro*, que llevaría a una cosificación del cuerpo, a un ser-fuera-de-sí sin ningún remanente. Si expulsamos al yo (el “sujeto”) del

cuerpo, todo lo que queda es un constructo corporal, un producto de estrategias disciplinarias, que estaría desprovisto de toda fuerza de resistencia. Aquí el "sujeto" volvería con mayor fuerza, es decir, como constructor y manipulador, transformando finalmente el sufrimiento de un paciente en un constructo de dolor. Pero un dolor sin alguien que lo sienta es similar a la sonrisa del gato de Cheshire en *Alicia en el país de las maravillas*.

También hemos eliminado el otro extremo de una *pura autorelación*, que conduciría a una espiritualización del cuerpo, a un ser-con-sí-mismo intacto. Quien dé crédito a esta idea ignora las condiciones según las cuales el cuerpo vivo se constituye a sí mismo como cuerpo vivo. Ignora el minúsculo pero importante "como", que abre una distancia con el cuerpo vivido mediante el desarrollo de una cultura y un lenguaje corporales, mediante la adquisición de una historia del cuerpo y la instigación de una política del cuerpo. El "entre-nosotros [...] de mi cuerpo y de mí mismo, mi reduplicación" (Merleau-Ponty, 1964a, p. 300) significa una *relación-con-sí-mismo dentro de la relación-con-el-otro* y *una relación-con-el-otro dentro de la relación-con-sí-mismo,* una no-coincidencia dentro de la coincidencia, que es al mismo tiempo inquietante y vigorizante.

Finalmente nos enfrentamos a la pregunta: ¿cómo podemos demostrar mediante gestos, imágenes y palabras aquello que escapa a nuestra visión, a nuestra conceptualización y a nuestra comprensión? Merleau-Ponty recurre en este punto a una forma *indirecta* de ontología y a formas de acción indirecta, a la pintura indirecta, que no se adueña de una cosa, sino que se aproxima a lo ajeno y nuevo, alejándose de lo conocido. Para continuar con la pintura, que desempeña un papel central en la *œuvre* de Merleau-Ponty: la pintura lucha con lo imposible en la medida en que intenta imaginar incluso

el acontecimiento de hacerse visible; esto quiere decir que a toda visión pertenece un momento de ceguera, de manera similar a como hay un silencio en todo discurso. Lo invisible, tal como se anuncia aquí, no significa una duplicación del mundo por un más allá. Este invisible no pertenece a otro mundo, sino que es lo "invisible *de este* mundo" (Merleau-Ponty, 1964a, p. 198), una extrañeza que se inscribe de manera corpórea en los órdenes de lo visible, lo audible y lo decible. Este punto presupone una pertenencia corpórea al mundo, aunque nunca completa. Como seres corpóreos, nunca estamos completamente donde estamos.

Referencias

Abel, G. (Ed.). (2001). *Französische Nachkriegsphilosophie.* Arno Spitz/Nomos Verlagsgesellschaft.

Fink, E. (1976). „Operative Begriffe in Husserl". *Nähe und Distanz.* Alber.

Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Gallimard.

Freud, S. (1940). *Gesammelte Werke III*. Imago.

Hegel, G.W.F. (1969). *Logik, Werke 6.* Suhrkamp.

Hegel, G.W.F. (1989). *Phänomenologie des Geistes, Werke 3.* Suhrkamp.

Husserl, E. (1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Martinus Nijhoff.

Kapust, A. (1999). *Berührung ohne Berührung*. Fink.

Laplanche, J. & Pontalis, J-B. (1988). *The Language of Psychoanalysis.* Karnac Books.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1949). *La structure du comportement*. Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1960). "De Mauss à Claude Lévi-Strauss". *Signes*. Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1964a). *Le visible et l'invisible*. Gallimard.
Merleau-Ponty, M. (1964b). *L'Œil et l'Esprit*. Gallimard.
Merleau-Ponty, M. (1969). *La prose du monde*. Gallimard.
Merleau-Ponty, M. (1988). *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*. Cynara.
Merleau-Ponty, M. (1996). "L'existentialisme chez Hegel". *Sens et non-sens.* Gallimard.
Merleau-Ponty, M. (2000). *Nature: Course Notes from the Collège de France.* Northwestern University Press.
Merleau-Ponty, M. (2015). *Notes de cours au Collège de France 1958-1959.* Northwestern University Press.
Meyer-Drawe, K. (1987). *Leiblichkeit und Sozialität*. Fink.
Plügge, H. (1967). *Der Mensch und sein Leib*. Max Niemeyer.
Seewald, J. (1999). *Leib und Symbol*. Fink.
Waldenfels, B. (1983). *Phänomenologie in Frankreich*. Suhrkamp.
Waldenfels, B. (1994). *Antwortregister*. Suhrkamp.
Waldenfels, B. (1995). *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Suhrkamp.
Waldenfels, B. (1999). *Sinnesschwellen*. Suhrkamp.
Waldenfels, B. (2000). *Das leibliche Selbst: Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Suhrkamp.
Waldenfels, B. (2005). *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge*. Suhrkamp.

El lenguaje y el cuerpo generizado: la lectura temprana de Butler de Merleau-Ponty

Anna Petronella Foultier[1]

A través de una lectura atenta del ensayo de Judith Butler de 1989 sobre la "teoría" de la sexualidad de Merleau-Ponty, así como de los textos en los que se basa su argumentación, este texto aborda el debate sobre la relación entre el lenguaje y el cuerpo vivo y generizado tal como lo entienden los defensores de la teoría postestructural, por un lado, y las diferentes interpretaciones de la fenomenología de Merleau-Ponty, por el otro. Sostengo que Butler, en su crítica del análisis del filósofo francés sobre el famoso "caso Schneider", no tiene en cuenta su contexto más amplio: ni el estudio de caso en el que se basa la discusión de Merleau-Ponty, ni su papel en su fenomenología de la percepción.

Sin embargo, aunque Butler señala ciertos puntos ciegos en sus descripciones sobre el cuerpo generizado, es a la luz de su cuestionamiento que se puede revelar la verdadera radicalidad de las ideas de Merleau-Ponty. Otra tarea de la fenomenología feminista debería ser una

---

[1] Este texto se publicó con el título "Language and the Gendered Body: Butler's Early Reading of Merleau-Ponty" en: *Hypatia, 28*(4), 2013, pp. 767-783 (*N. del T.*)

evaluación exhaustiva de su filosofía desde este ángulo, una vez dejados de lado los malentendidos más obvios.

Una cuestión destacada en la filosofía feminista contemporánea ha sido cómo entender la relación entre el lenguaje o el discurso y la existencia corporal, en particular el cuerpo con género. Según Judith Butler, el cuerpo está envuelto en un sistema inestable de relaciones de poder múltiples y discursivas: no solo el género sino también el sexo, están constituidos por el lenguaje[2]. Algunas teóricas feministas se han mostrado preocupadas por esta comprensión radical del carácter culturalmente construido del cuerpo: Susan Bordo, por ejemplo, acusó a Butler de ser una fundacionalista lingüística o discursiva (Bordo, 1992, p. 169, 1993, p. 291, 1998, p. 89), y Seyla Benhabib le reprochó por desaprobar por completo las nociones de identidad y agencia (Benhabib, 1995, p. 21)[3].

Por esta razón, la fenomenología del cuerpo propiamente dicho de Maurice Merleau-Ponty ha parecido a varios intérpretes como una alternativa fructífera a la filosofía postestructuralista en la medida en que da lugar a los aspectos más "materiales" de la existencia corporal: o bien se interpreta la filosofía de Merleau-Ponty como si tuviera en cuenta un significado predeterminado independiente del lenguaje (Bigwood, 1991; Gendlin, 1992), o bien se enfatiza su descripción de la expresividad

---

[2] Esta idea fue introducida en el texto de Butler "Sexo y género en *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir" (1986), y desarrollada en particular en *El género en disputa* (1990) y *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales discursivos del "sexo"* (1993).

[3] Veronica Vasterling (1990) pretende atenuar esta crítica a la postura de Butler, mostrando que no es "incompatible con los objetivos del feminismo", como afirma Benhabib (1995, p. 20). En lugar de caracterizar las teorías de Butler como monismo discursivo, Vasterling utiliza el término "lingüismo epistemológico" para describir su punto de vista, que no está exento de problemas (Vasterling, 2003, pp. 209ss).

del cuerpo vivo, como compatible y complementaria con el punto de vista postestructuralista (Alcoff, 2000a, 2000b; Stoller, 2000, 2008, 2009, 2010a, 2010b; Vasterling, 2003).

Sin embargo, algunos teóricos han querido rechazar por completo la perspectiva fenomenológica, ya sea como consecuencia del rechazo postestructuralista de la noción de experiencia[4] o debido a un escepticismo hacia la actitud trascendental que se cree que persiste incluso en una fenomenología de la corporalidad vivida como la de Merleau-Ponty[5]. La posibilidad misma de una fenomenología feminista está bajo escrutinio, y el pensamiento de Merleau-Ponty ha sido una fuente importante para el esfuerzo por formular una explicación de la corporeidad más allá de los dualismos tradicionales y consistente con los objetivos del feminismo (Grosz, 1993, 1994; Heinämaa 1997, 2002; Stoller & Vetter, 1997; Alcoff, 2000a, 2000b; Fisher & Embree, 2000; Vasterling 2003; Stoller, Vasterling & Fisher 2005; Stoller, 2008; 2009, 2010a, 2010b; Heinämaa & Rodemeyer, 2010).

En lugar de abordar estas cuestiones directamente, me remontaré aquí al primer ensayo de Butler "Ideología sexual y descripción fenomenológica: una crítica feminista de la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty", donde examina la representación de la sexualidad que hace Merleau-Ponty en su obra de 1945 (Butler, 1989)[6].

---

[4] Por ejemplo, "'Experience'" de Joan W. Scott (1992), entre otros textos, cuya posición Stoller analiza en profundidad (Stoller, 2009, 707ss).

[5] Un ejemplo es la crítica de Shannon Sullivan (1997) a Merleau-Ponty, que según Stoller representa un "dudoso escepticismo respecto de Merleau-Ponty" (Stoller, 2000, p. 180). La explicación "posfenomenológica" de Johanna Oksala (2006) es, sin duda, una lectura más matizada.

[6] Según una nota a pie de página, este ensayo fue escrito en 1981. Fue republicado en traducción alemana en 1997, con una posdata de la autora (Butler, 1997b). Más precisamente, Butler se refiere al quinto

Aunque en un principio Butler reconoce el carácter prometedor de su teoría de la sexualidad como coextensiva con la existencia[7], critica sus análisis por contener "supuestos normativos tácitos sobre el carácter heterosexual de la sexualidad", lo que nos impide fundamentar una teoría políticamente significativa de la sexualidad en su obra (Butler, 1989, pp. 86, 99).

Sin embargo, creo que una evaluación exhaustiva de las objeciones de Butler a Merleau-Ponty en este artículo, basada en un análisis detallado del conocido caso Schneider, mostrará que su procedimiento deconstructivo no está necesariamente en desacuerdo con las descripciones fenomenológicas de Merleau-Ponty.

Silvia Stoller ha dejado en claro que el pensamiento de Butler tiene raíces tempranas en la filosofía de Merleau-Ponty (Stoller, 2010, pp. 363ss), y su actitud, incluso en este artículo sumamente crítico, sigue siendo paradójica[8]. De hecho, la exploración que hace Merleau-Ponty del cuerpo herido llama la atención sobre los límites de ese constructivismo discursivo al que Butler tiende a veces, mientras que su postura política intransigente señala tanto la radicalidad de su esfuerzo, si lo leemos de la manera correcta, como ciertos puntos ciegos en sus descripciones que requieren un examen más profundo. Por esta razón, estoy convencida de que una lectura de este ensayo temprano es importante si se ha de desarrollar la fenomenología en una dirección feminista como la que se

---

apartado de la primera parte de la *Fenomenología de la percepción*: "El cuerpo como ser sexuado".

[7] Esta sentencia favorable se repite en Butler (2004, p. 33).

[8] La propia Butler lo formula claramente cuando afirma que "la teoría feminista... tiene algo que ganar y algo que temer de la teoría de la sexualidad de Merleau-Ponty" (Butler, 1989, p. 86).

ha discutido anteriormente[9]. El punto de partida del análisis de Butler son las importantes contribuciones que las ideas de Merleau-Ponty parecen ofrecer a la teoría feminista, en la medida en que presenta importantes argumentos contra "las explicaciones naturalistas de la sexualidad que son útiles para cualquier esfuerzo político explícito por refutar las visiones restrictivamente normativas de la sexualidad" (Butler, 1989, p. 85). Para Merleau-Ponty, el cuerpo vivo se constituye y se reconstituye continuamente dentro de un campo de posibilidades que se apropian y transforman en la propia estructura del cuerpo. Es, en la formulación de Butler (1989), "el 'lugar' en el que se realizan y dramatizan las posibilidades" (p. 86), y cita con aprobación la afirmación de Merleau-Ponty de que el ser humano es "una idea histórica, no una especie natural" (Merleau-Ponty, 1945, pp. 199, 2012, p. 174)[10].

Sin embargo, por muy prometedora que pueda parecer la teoría de Merleau-Ponty en lo que se refiere a liberar nuestra comprensión de una ideología naturalizadora de la heterosexualidad jerárquica, Butler afirma que oculta ciertas suposiciones normativas sobre la sexualidad. En primer lugar, que es, después de todo, heterosexual; en

---

[9] El artículo de Butler ha sido analizado por Elizabeth Grosz, quien cree que presenta "un argumento sumamente convincente" contra la pretendida neutralidad de las ideas de Merleau-Ponty sobre la sexualidad (Grosz, 1993, pp. 58, 1994, p. 221); por Linda Martin Alcoff (2000b), según quien el análisis muestra que su "descripción de la sexualidad es la heterosexualidad patriarcal y… naturaliza las relaciones de género actuales" (p. 50); y por Stoller (2010), quien está menos convencida de la lectura de Butler, aunque su objetivo es principalmente mostrar la compatibilidad general entre la fenomenología y el feminismo postestructural: por lo tanto, no ofrece una evaluación detallada de los argumentos (Stoller).

[10] He cambiado ocasionalmente las traducciones. La afirmación citada constituye también uno de los puntos de partida de la explicación más comprensiva de la fenomenología que hace Butler (1988).

segundo lugar, que la sexualidad masculina se "caracteriza por una mirada incorpórea que posteriormente define su objeto como un mero cuerpo" (Butler, 1989, p. 86); en tercer lugar, que la relación sexual entre hombre y mujer sigue el modelo de la relación entre amo y esclavo. Así pues, aunque Merleau-Ponty "generalmente tiende a descartar las estructuras naturales de la sexualidad", escribe Butler (1989), "se las arregla para reificar las relaciones culturales entre los sexos sobre una base diferente al llamarlas 'esenciales' o 'metafísicas'" (p. 86).

En otras palabras, el potencial que las ideas de Merleau-Ponty parecían tener para la teoría feminista, al caracterizar el cuerpo vivo como una "estructura dramática" constituida histórica y culturalmente, se desvanece cuando reconocemos sus supuestos normativos tácitos y, por lo tanto, excluyentes (Butler, 1989, p. 86). En su apelación a una sexualidad natural, estos supuestos resultan contradecir su teoría general del cuerpo vivo. Descubrir tales presuposiciones es de hecho la tarea más importante para la teoría feminista, tal como la entiende Butler: si leemos el ensayo a la luz de su trabajo posterior, su objetivo no es simplemente refutar una visión abiertamente normativa, naturalista o biologista. Más bien, se trata de mostrar cómo una determinada teoría, a pesar de sus esfuerzos en sentido contrario, confirma lo que ella, en *El género en disputa*, llama la "matriz heterosexual": la cuadrícula discursiva que define los cuerpos en términos de categorías de género jerárquicas y opositoras (Butler, 1990, pp. 9, 194). Nunca puede tratarse de refutar o escapar de la matriz heterosexual; en cambio, tenemos que realizar una genealogía crítica y feminista de esas categorías desde dentro del campo discursivo de poder que produce las categorías de género (Butler, 1990, pp. 9, 42, 187).

La genealogía fenomenológica del pensamiento objetivo de Merleau-Ponty

¿En qué medida está justificada la crítica feminista de Butler a Merleau-Ponty? Para responder a esta pregunta, tenemos que examinar el contexto de las descripciones de la sexualidad de Merleau-Ponty tal como aparecen en la *Fenomenología de la percepción*. Algo que debe notarse es que Merleau-Ponty no propone una teoría de la percepción y del cuerpo, sino que desarrolla su propia versión de una genealogía, o "arqueología", como la llama más tarde (Merleau-Ponty, 1968, pp. 13, 1970, p. 4), al examinar el surgimiento de lo que él llama "pensamiento objetivo" y sus contradicciones inherentes. "El pensamiento objetivo ignora el tema de la percepción" (Merleau-Ponty, 1945, p. 240, 2012, p. 214)[11]: concibe el mundo como una extensión completa, enteramente explícita y determinada, comprensible independientemente del cuerpo propiamente dicho que percibe y se mueve. Los objetos de este mundo están constituidos por partes que son totalmente externas entre sí, y las relaciones entre ellas también solo pueden ser externas y mecánicas. El pensamiento objetivo exige unicidad, un razonamiento en términos de "o esto o aquello", y sus categorías son, por tanto, mutuamente excluyentes (Merleau-Ponty, 1945, p. 60ss, 2012, p. 50).

El pensamiento objetivo es el pensamiento de la tradición filosófica, ya sea que adopte la forma de empirismo o de "intelectualismo" (el término de Merleau-Ponty para el racionalismo)[12]. Para Merleau-Ponty, el

[11] *Ignorer* en francés es ambiguo: puede significar tanto "ignorar" como "no saber", "no estar al tanto de algo". Aquí están claramente en juego ambos sentidos.

[12] Las nociones de Merleau-Ponty deben entenderse como caracterizadoras de ciertas *tendencias* en la historia del pensamiento, especialmente a partir de las llamadas revoluciones científicas en adelante, en lugar de términos genéricos que supuestamente cubren todas las definiciones posibles de empirismo versus racionalismo. Se dan ejemplos de intelectualistas/racionalistas como ciertas tendencias

empirismo es más ingenuo que el intelectualismo, ya que presupone que todo puede explicarse bajo la apariencia de objetividad: no solo los objetos, sino también la experiencia de los objetos: la percepción. El intelectualismo va un paso más allá, ya que pregunta por las condiciones necesarias de posibilidad de nuestro conocimiento objetivo. Sin embargo, el intelectualismo no cuestiona la definición de la objetividad en sí misma; por lo tanto, se limita a duplicar la objetividad pura, completamente determinada, con una subjetividad pura y absoluta, completamente transparente para sí misma, en la que se copia la objetividad.

La consecuencia de la reflexión intelectualista sobre las condiciones del conocimiento es el dualismo: por una parte el objeto, sustancia totalmente exterior a sí misma, pura extensión; por otra parte el sujeto, sustancia totalmente interior a sí misma, puro pensamiento, inalterado por el espacio, el tiempo y la facticidad, con plena posesión del mundo y de sí mismo.

Merleau-Ponty no critica el pensamiento objetivo como si fuera un mal hábito, una costumbre anticuada de la que es mejor deshacerse. Al contrario, el pensamiento objetivo nos resulta demasiado natural. Esto se debe, dice, a que nuestras experiencias perceptivas son *intencionales*: están dirigidas a un objeto —en un sentido amplio— que da unidad y organización a esas experiencias.

Cuando tratamos de comprender las experiencias que condujeron al objeto en primer lugar, les transferimos las categorías de objetividad y entendemos la constitución a

---

en Descartes y Kant, así como en Ernst Cassirer, Jules Lagneau y Alain. Los empiristas son aquellos herederos de Hume que durante el siglo XIX intentaron explicar la percepción en términos mecanicistas y elementistas, y que fueron objeto de la crítica de los teóricos de la *Gestalt,* tan importantes para el desarrollo filosófico de Merleau-Ponty.

partir de lo que está constituido[13]. El pensamiento objetivo "se desconoce a sí mismo y se instala en las cosas" (Merleau-Ponty, 1945, p. 31, 2012, p. 24)[14]. El pensamiento objetivo es la versión teórica de nuestro pensamiento cotidiano: nuestra "actitud natural"[15]. Por esta razón, como fenomenólogos no podemos simplemente dejarlo atrás o refutarlo con una teoría alternativa. Más bien, Merleau-Ponty se propone mostrar cómo surge el pensamiento objetivo, desenterrando sus condiciones ocultas y señalando sus inconsistencias internas.

Así, pues, una teoría que no quedara atrapada en las incoherencias del pensamiento objetivo tendría que constituir una forma de pensamiento radicalmente nueva: una que aceptara indeterminaciones y ambigüedades y, por tanto, pudiera captar el surgimiento del objeto significativo, el nacimiento de las categorías y de la razón[16].

Sin embargo, no hay que dar por sentado que esta nueva forma de pensamiento que Merleau-Ponty anuncia en la *Fenomenología* ya se haya realizado. Por el contrario, esta obra debe leerse, en primer lugar, como una preparación del terreno para tal pensamiento, ya que está

[13] Cabe señalar que Merleau-Ponty no entiende por "constitución" la producción de significados transparentes por parte de un ego trascendental, sino más bien la reconstitución de un sentido no transparente por parte del sujeto perceptor encarnado.

[14] El término francés para "desconocer" aquí es *ignorer;* véase la nota 11.

[15] La etiqueta que Edmund Husserl da a las convicciones ontológicas implícitas que tenemos sobre el mundo y sobre nosotros mismos como parte de este mundo, que preceden a la conversión fenomenológica, es actitud natural (Husserl, 1971, 1982, §§27ss). Para Merleau-Ponty, las certezas de la actitud natural son precisamente el tema de la fenomenología (Merleau-Ponty, 1945, p. viii, 2012, p. lxxvii).

[16] Véase, por ejemplo, Merleau-Ponty (1945, pp. 139-140, 278ss, 419ss, 2012, pp. 122, 250ss, 382).

dedicada en gran medida a una crítica genealógica del pensamiento objetivo.

Una de las principales herramientas de Merleau-Ponty para romper el pensamiento objetivo desde dentro es tomar ejemplos de patologías que no se pueden explicar. Un caso recurrente es el del paciente Schneider, que durante la Primera Guerra Mundial resultó herido por una esquirla de proyectil en la nuca. Fue tratado por el neurólogo Kurt Goldstein y el psicólogo *gestalt* Adhemar Gelb desde mediados de la guerra en adelante, y Merleau-Ponty se basa en el trabajo de ambos y en los estudios que se basan en él[17].

La crítica de Butler a lo que ella llama la teoría de la sexualidad de Merleau-Ponty se basa en la suposición de este último de que la sexualidad de Schneider es anormal. Analizaré la historia de Schneider con cierta extensión, ya que es importante para la evaluación de los argumentos de Butler y de Merleau-Ponty.

El caso Schneider

La psiquiatría tradicional habría diagnosticado a Schneider como "psíquicamente ciego", pero sus problemas se manifiestan de diversas maneras que no pueden explicarse por una pérdida de datos en el campo visual (Merleau-Ponty, 1945, pp. 119ss, 2012, pp. 105ss). Merleau-Ponty afirma que ni el empirismo ni el intelectualismo pueden explicar los problemas de Schneider: el empirismo considera el cuerpo en términos

---

[17] Schneider fue paciente de Goldstein y Gelb en el Hospital de Lesiones Cerebrales de Frankfurt (posteriormente Instituto de Investigación sobre las Secuelas de las Lesiones Cerebrales). Creado por Goldstein, su principal objetivo era rehabilitar a los soldados que habían sufrido lesiones cerebrales en la guerra. Los escritos de Goldstein fueron importantes para Merleau-Ponty en una etapa temprana, especialmente su obra *Der Aufbau des Organismus* (Goldstein, 1934, 1939).

puramente fisiológicos, gobernado por leyes mecánicas, mientras que el intelectualismo entiende el cuerpo vivo en términos de una función simbólica, representacional, que unifica las experiencias del cuerpo en un todo inteligible. Para Merleau-Ponty, el empirismo tiene una ventaja sobre el intelectualismo, en este caso, ya que puede explicar la enfermedad como tal, en términos de efectos físicos y químicos en el cuerpo. Así pues, aunque el intelectualismo tiene el mérito de tener en cuenta las condiciones de la experiencia, en lugar de tratarla como un conjunto de datos empíricos puros, termina en una conciencia absoluta insensible a la situación fáctica y, por tanto, a la enfermedad.

Si se le pide a Schneider que señale su hombro, es incapaz de hacerlo, aunque puede realizar exactamente el mismo movimiento, "con una rapidez y precisión extraordinarias", si tiene un objetivo concreto, como si un mosquito le pica el hombro y quiere darle una palmada, por ejemplo (Merleau-Ponty, 1945, p. 120, 2012, p. 106). La única manera de que Schneider ejecute un movimiento en abstracción de la situación concreta es hacer movimientos preparatorios con todo su cuerpo que le permitan "encontrar" su brazo o su cabeza, o bien recuperar la posición corporal completa que se necesita en el caso concreto (Merleau-Ponty, p. 121, p. 106ss).

El ejemplo de Schneider ilustra la distinción de Goldstein entre actitudes concretas y abstractas[18]: los movimientos abstractos no abordan una situación real, sino que son aquellos que, por ejemplo, se llevan a cabo

[18] La distinción entre funciones concretas y abstractas o categoriales fue formulada por primera vez en Goldstein (1971a) y desarrollada en varios trabajos posteriores. También fue formulada como una diferencia entre mostrar y alcanzar en Goldstein (1971b).

siguiendo una orden, como mover una extremidad o señalar una parte particular del cuerpo.

El caso es intrigante, ya que la incapacidad de Schneider para realizar movimientos de manera abstracta no puede explicarse en términos puramente fisiológicos —puede realizar los mismos movimientos en una situación concreta— ni puede describirse como una falta de comprensión intelectual por su parte. Él comprende el significado de lo que se supone que debe hacer, pero en esta situación no puede "encontrar" sus extremidades. La orden carece de lo que Merleau-Ponty llama *significación motora:* solo tiene una significación *intelectual* que Schneider debe traducir posteriormente en movimientos (Merleau-Ponty, 1945, p. 128, 2012, p. 113)[19].

Si a Schneider se le presenta un objeto familiar fuera de su contexto de uso, como una pluma estilográfica, y se le pregunta qué tipo de cosa es, responde: "negro, azul, brillante. Y manchas blancas. *Se parece a un palo. Dado que es largo*. *Podría* ser algún tipo de instrumento. Brilla. Brilla. También podría ser vidrio coloreado" (Hochheimer, 1932, p. 49)[20]. Mediante un análisis minucioso, en el que el lenguaje lo lleva de un paso a otro, finalmente puede reconocer la pluma estilográfica. En este procedimiento, escribe Merleau-Ponty, lo que nos dan los sentidos "sugiere" ciertas significaciones "de la misma manera que un hecho sugiere al físico una hipótesis" (Merleau-Ponty, 1945, p. 152, 2012, p. 133). Schneider anda a tientas en la oscuridad: mientras que para el sujeto perceptor normal la significación o la esencia concreta del objeto es "inmediatamente legible", para Schneider el mundo ya no

---

[19] Para una excelente discusión de la interpretación de Merleau-Ponty del caso de Schneider en relación con la noción de intencionalidad motora del filósofo francés (Jensen, 2009).

[20] Mi traducción. Citado en Merleau-Ponty (1945, p. 152, 2012, p. 132).

tiene fisonomía ni estilo (Merleau-Ponty, 1945, p. 153, 2012, p. 133)[21].

En términos más generales, Merleau-Ponty describe los problemas de Schneider como una incapacidad para relacionarse con situaciones posibles e imaginarias; el futuro y el pasado, así como el horizonte espacial más allá de su alcance inmediato, no significan nada para Schneider. Cuando se queja del clima y le preguntan si se siente mejor en invierno, responde: "no puedo decirlo ahora. Solo lo que hay aquí en este momento" (Hochheimer, 1932, p. 33)[22].

Parece como si Schneider estuviera prisionero de la situación real: no puede oír el ruido de fondo cuando está hablando con alguien y afirma que solo se ve lo que se mira. En una conversación tiene que deducir el significado de las palabras de la otra persona y después solo puede recordar el tema general de la discusión y la decisión final que se tomó. No puede recordar ni las palabras de la otra persona ni las suyas propias: solo puede recordar lo que ha dicho según las razones que tuvo para decirlo. "Hay", escribe Merleau-Ponty, "algo meticuloso y serio en todo su comportamiento, que proviene del hecho de que es incapaz de jugar" (Merleau-Ponty, 1945, p. 157, 2012, p. 136). Jugar implica ponerse en una situación imaginaria, y Schneider no puede relacionarse con lo imaginario. Puede actuar solo si tiene un objetivo específico y concreto. Cuando la cuestión de su sexualidad se plantea por primera vez en la *Fenomenología*, es en este contexto:

> Schneider quisiera aún formarse opiniones políticas o religiosas, pero sabe que es inútil intentarlo... Nunca canta

---

[21] "*immédiatement lisible*"; *lisible* en francés puede significar tanto leíble, legible y, por extensión, visible.

[22] Traducción propia. Citado en Merleau-Ponty (1945, p. 158, 2012, p. 137).

> ni silba por sí solo. *Veremos más adelante que nunca toma la iniciativa sexual.* Nunca sale a pasear, sino siempre a hacer algún recado, y no reconoce la casa del profesor Goldstein cuando pasa por delante de ella "porque no salió con la intención de ir allí" (Merleau-Ponty, 1945, pp. 156-57, 2012, p. 136)[23].

El problema, dice Merleau-Ponty, no es ni el intelecto de Schneider ni su sensibilidad, sino la unión y el "condicionamiento existencial" de ambos (Merleau-Ponty, 1945, p. 152, 2012, p. 132); por lo tanto, se necesita un tercer término entre lo psíquico y lo físico, llamado "existencia" (Merleau-Ponty, 1945, p. 142, n1, 2012, p. 520, n58). Podemos entender los problemas de Schneider solo si analizamos la estructura de su enfermedad como parte de una forma total de ser. La existencia de Schneider "se ve afectada desde un cierto 'lado'" (Merleau-Ponty, 1945, p. 159, 2012, p. 138) —es decir, la parte de su cerebro que gobierna la visión es atacada— pero su manera de proyectarse al mundo se ve alterada en su totalidad. El intelectualismo no aclara cómo puede dañarse la conciencia, y el empirismo no puede explicar los efectos globales que tiene una lesión. En la visión de Merleau-Ponty, si queremos dar cuenta de la vulnerabilidad de la conciencia, debemos entender el cuerpo vivo como una unidad expresiva, cuyos actos asumen una situación dada y se sedimentan en el mundo como una historia natural y cultural, como *existencia*.

La crítica feminista de Butler a Merleau-Ponty

El caso de Schneider se describe en un capítulo anterior de la *Fenomenología:* "La espacialidad del propio cuerpo y la motricidad". Por lo tanto, se supone que ya esto se sabe luego cuando se plantea la cuestión de la sexualidad. Esto es algo que Butler no tiene en cuenta en su estudio, ni

---

[23] Énfasis agregado.

tampoco considera ninguna otra parte de la obra. En cambio, lee fuera de contexto el capítulo sobre el cuerpo como ser sexuado como una declaración de una teoría completa de la sexualidad.

Butler desarrolla su crítica en tres pasos. El primero apunta a mostrar que Merleau-Ponty no reconoce "hasta qué punto la sexualidad es una construcción cultural" (Butler, 1989, p. 92). El segundo paso es más radical e implica la evaluación de las descripciones que Merleau-Ponty hace de la sexualidad de Schneider. Butler sostiene que Schneider es considerado anormal en comparación con una normalidad construida culturalmente, que Merleau-Ponty, en contra de la corriente de sus argumentos generales, supone que es una sexualidad "natural". Esta es la parte más importante de su argumento y en la que me centraré aquí. El tercer paso es una elaboración de los resultados del primero e implica la afirmación de que la teoría de Merleau-Ponty resulta ser la reificación de una relación de dominación entre los sexos, formulada en términos de una dialéctica entre amo y esclavo.

La objeción de Butler al tratamiento que hace Merleau-Ponty de la sexualidad de Schneider es que la declara anormal; por lo tanto, supone que una determinada forma de sexualidad construida culturalmente es el estándar de normalidad. La norma que Merleau-Ponty supone es, según Butler (1989), la de un "sujeto masculino como un *voyeur* extrañamente incorpóreo cuya sexualidad es extrañamente incorpórea" (p. 93), y un cuerpo femenino descontextualizado y fragmentado que es el objeto del deseo masculino incorpóreo, descrito principalmente en "metáforas visuales" (Butler, 1989, p. 93). El encabezado de esta parte del ensayo de Butler se titula, en consecuencia, "La misoginia como estructura intrínseca de la percepción" (Butler, 1989, p. 92).

La base del juicio de Butler es la descripción que Merleau-Ponty hace de la conducta sexual de Schneider. En este capítulo, se nos dice que el paciente

> El paciente ya no busca el acto sexual por voluntad propia. Las imágenes obscenas, las conversaciones sobre temas sexuales y la percepción de un cuerpo no despiertan en él el deseo. El paciente rara vez abraza, y el beso no tiene para él ningún valor de estimulación sexual. Las reacciones son estrictamente locales y nunca comienzan sin contacto. Si los juegos previos se interrumpen en ese punto, no hay ningún intento de continuar el ciclo sexual. Durante el coito, la intromisión nunca es espontánea. Si la compañera llega primero al orgasmo y se aleja, el deseo iniciado se desvanece. Las cosas suceden a cada momento como si el sujeto no supiera qué hacer. No hay movimientos activos, salvo unos instantes antes del orgasmo, que son bastante breves (Merleau-Ponty, 1945, p. 181, 2012, p. 157).

Para Butler no es obvio que esta conducta sea patológica; incluso afirma que Schneider al final aparece como una "especie de feminista" (Butler, 1989, p. 95). Su objeción más general a la explicación que hace Merleau-Ponty de la sexualidad de Schneider es que revela la suposición de que el sujeto normal es un sujeto masculino, incorpóreo, que contempla un cuerpo femenino fragmentado. Esta interpretación parece corroborarse con la descripción que hace Merleau-Ponty del caso de Schneider:

> Para Schneider, lo que se altera es la estructura misma de la percepción o experiencia erótica. Para la persona normal, el cuerpo no se percibe como un objeto cualquiera, sino que esta percepción objetiva está habitada por una percepción más secreta: el cuerpo visible se sustenta en un esquema sexual, estrictamente individual, que acentúa las zonas erógenas, perfila una fisonomía sexual y *reclama los gestos del cuerpo masculino*, que se

> integra a su vez en esta totalidad afectiva. Para Schneider, por el contrario, el cuerpo de una mujer no tiene una esencia particular: es, dice, sobre todo el carácter lo que hace atractiva a una mujer, pues físicamente todas son iguales (Merleau-Ponty, 1945, p. 182, 2012, p. 158)[24].

Aquí Butler sostiene que Merleau-Ponty presupone que "el 'sujeto normal' es masculino y que 'el cuerpo' que percibe es femenino" (Butler, 1989, p. 93).

No hay que olvidar, sin embargo, que Schneider es un paciente que sufre una serie de trastornos relacionados con una lesión en la región occipital y que él mismo describe sus problemas. Schneider es consciente de que hay cosas que le gustaría hacer y que se le impiden: no solo mantener relaciones sexuales sino también, por ejemplo, establecer amistades con otras personas. En el informe que explica su sexualidad, Schneider comenta varias veces que su comportamiento y sus reacciones eran "diferentes antes" (Steinfeld, 1927, p. 176)[25].

Los estudios en los que se basa Merleau-Ponty para el caso Schneider fueron escritos en el instituto de Goldstein en Frankfurt. El método de Goldstein era el de la "descripción inequívoca de la esencia misma, la naturaleza intrínseca del organismo particular" (Goldstein, 1934, p. 2, 1939, p. 25). Los síntomas del paciente deben ser explicados con todo detalle y puestos en relación con sus necesidades y tareas individuales (Goldstein, 1934, pp. 13ss, 1939, pp. 37ss, 1967, pp. 151ss). Esta metodología fue desarrollada a partir de la insatisfacción con los métodos tradicionales de la biología y sus presupuestos elementalistas, que no solo arrojaban resultados teóricos inexactos sino que también, y sobre todo, eran

---

[24] Énfasis agregado.

[25] Traducción propia.

inadecuados "en la práctica médica" (Goldstein, 1939, p. 28).

Así, el individuo particular es el objeto principal del análisis, de modo que la primera parte de la suposición atribuida a Merleau-Ponty por Butler —de que el sujeto es varón— no queda oculta en absoluto. Schneider está casado y, además, después de su trauma, tuvo una aventura con una muchacha a la que dejó embarazada (Steinfeld, 1927, p. 175). En otras palabras, la suposición de la heterosexualidad de Schneider no es consecuencia de una norma general sobre la sexualidad, como cree Butler, sino de ciertos hechos conocidos sobre el paciente[26].

En este contexto, el estándar de normalidad que se presupone en el relato de la sexualidad de Schneider no es la "sexualidad masculina normal" y menos aún la "sexualidad humana normal", sino más bien un Schneider saludable, como era antes de su lesión y como a veces todavía le gustaría ser.

También es evidente que Merleau-Ponty se refiere a la "inercia sexual" de Schneider en el contexto de su incapacidad general para actuar en situaciones que no tienen un objetivo definido ni habitual ni intelectualmente (Merleau-Ponty, 1945, p. 181, 2012, p. 157). Como se ha señalado, Schneider podía ejecutar perfectamente un determinado movimiento si tenía un propósito concreto, mientras que tenía que "encontrar" sus extremidades si fuera a realizar el mismo movimiento de forma abstracta. Si se le pide que haga un saludo militar o que haga el gesto de peinarse, debe ponerse mentalmente en la situación y mostrar todos los demás signos de respeto, o hacer una pantomima de la mano que sostiene el espejo (Merleau-

[26] Por lo tanto, no parece probable presuponer que en realidad es homosexual, como lo hace Butler en su posdata (Butler, 1997b, p. 185).

Ponty, 1945, p. 121, 2012, p. 107). De manera similar, puede actuar sexualmente solo si otra persona toma la iniciativa y crea la situación concreta para él.

En opinión de Butler (1989), “Schneider está sujeto a la expectativa clínica de que el acto sexual es intrínsecamente deseable independientemente de la situación concreta, la otra persona involucrada, los deseos y acciones de esa otra persona” (p. 92). Pero si las descripciones de la sexualidad de Schneider se interpretan en el contexto de su historia completa, parece que se le diagnostica un problema, no porque tome en consideración equivocadamente la situación concreta, sino porque está encerrado en ella, y no porque no se desempeñe de acuerdo con una norma misógina para la sexualidad masculina, sino porque no se desempeña en absoluto por su propia voluntad. Schneider no tiene dificultades para hacer recados o cumplir con su trabajo como fabricante de carteras[27], o para tener una erección si una mujer le toca el pene: pero en la situación erótica ya no sabe “qué hacer” en cada etapa. Esta circunstancia indica que la conducta sexual no es como “sonarse la nariz”.

La conducta sexual normal con la que se compara la de Schneider es más bien la que se desarrolla en la apertura de una situación en la que los objetivos no están fijados de antemano, sino que deben reinventarse continuamente, como cuando uno está cantando para sí mismo o fantaseando o jugando, o manteniendo una conversación con alguien sin ese “plan establecido de antemano”, del que Schneider necesita (Merleau-Ponty, 1945, p. 157, 2012, p. 136).

[27] Donde su productividad es igual a tres cuartas partes de la de un trabajador normal (Merleau-Ponty, 1945, p. 120, 2012, p. 105).

Schneider: ¿un feminista?

La segunda parte de la hipótesis de Butler —que la percepción de un sujeto masculino normal está dirigida a un cuerpo femenino fragmentado— es aún más problemática. El análisis de Butler depende de su afirmación de que el *esquema sexual* en la descripción de Merleau-Ponty se convierte en una reducción del cuerpo "a sus partes erógenas (¿para quién?)", y por lo tanto lo descontextualiza y lo fragmenta aún más (Butler, 1989, p. 93). Este esquema, sin embargo, debe entenderse como una versión del esquema corporal al que Merleau-Ponty apeló anteriormente como una de esas nociones ambiguas "que aparecen en los puntos de inflexión de la ciencia" (Merleau-Ponty, 1945, p. 114, 2012, p. 101). El esquema corporal es la unidad particular del cuerpo vivo que tiene lugar "entre" cuerpo y mente, fisiología y representación; es una unidad dinámica adquirida en interacción con otras, donde las acciones se sedimentan como hábitos y se convierten en parte de la estructura del cuerpo[28]. Este sistema habitual —y por tanto "culturalmente constituido"— de transposición garantiza, por ejemplo, que una orden verbal tenga inmediatamente un significado motor, o que los gestos de un cuerpo masculino particular se integren en una totalidad afectiva que puede incluir un cuerpo femenino.

La percepción erótica a la que Merleau-Ponty se refiere como normal es una forma de percibir un cuerpo que enfatiza las zonas erógenas. Pero nada en su caso indica que la percepción erótica se limite a la percepción

---

[28] Los términos "esquema corporal" e "imagen corporal" se desarrollaron hacia finales del siglo XIX, pero son los trabajos del neurólogo Henry Head (1920) y del psiquiatra Paul Schilder (1923, 1935) los que se han convertido en la principal literatura sobre el tema. Recientemente, el filósofo estadounidense Shaun Gallagher ha retomado estas nociones (Gallagher, 1986, 1995, 2005, p. 19ss).

masculina de las mujeres. Obviamente, Merleau-Ponty supone que el énfasis en las zonas erógenas es lo que hace que la percepción de un cuerpo sea erótica, pero eso no determina *qué* zonas se deben considerar erógenas y por quién.

En opinión de Butler, la percepción parece tener una estructura misógina en Merleau-Ponty, no solo porque el cuerpo que percibe resulta ser masculino, sino también porque el cuerpo percibido está condenado a ser una esencia femenina. En opinión de Butler, es por esta razón que Schneider puede ser llamado feminista: al "negarse a dotar a una mujer de una esencia, Schneider reafirma el cuerpo de la mujer como expresión de la existencia, una 'presencia' en el mundo" (Butler, 1989, p. 95). La base de la afirmación de Butler es la caracterización que Merleau-Ponty hace de la percepción de Schneider citada anteriormente: "[Para él], el cuerpo de una mujer no tiene una esencia particular..."

Butler parte del supuesto de que el hecho de ser una existencia se opone a tener una esencia y, por lo tanto, la excluye. Esto es cierto solo si la esencia se entiende en términos intelectualistas, como un *eidos* puro, determinado de una vez por todas y separado de la existencia. Pero el objetivo de la *Fenomenología* de Merleau-Ponty es desarraigar este pensamiento dicotómico y mostrar cómo las esencias pueden, como dice en el prefacio, "recuperar todas las relaciones vivas de la experiencia, como la red saca de las profundidades del océano peces y algas temblorosas" (Merleau-Ponty, 1945, p. x, 2012, p. lxxix) o, en resumen, cómo pueden encarnarse en la existencia[29].

[29] Linda Fisher señala que la teoría feminista difícilmente puede evitar las esencias en este sentido, las generalizaciones basadas en experiencias particulares: no puede confiar en experiencias singulares e inefables (Fisher, 2000, p. 28ss).

Lo que Schneider es incapaz de percibir es una esencia particular, ese significado encarnado o estilo que hace que el cuerpo vivo de una mujer sea distinguible de otro cuerpo. Cuando Butler (1989) escribe que Schneider reafirma "el cuerpo de la mujer como expresión de la existencia, una "presencia" en el mundo. Su cuerpo no se toma como un hecho físico e intercambiable, sino como expresión de la vida de la conciencia" (p. 95), ha olvidado que Schneider solo ve parches amorfos y tiene que adivinar qué son. "A través de la visión solamente, Schneider no reconoce ningún objeto" (Merleau-Ponty, 1945, p. 131, 2012, p. 115). En la calle, Schneider logra distinguir a los seres humanos de los automóviles, ya que, en sus propias palabras: "'los seres humanos son todos iguales, delgados y largos; los coches son anchos, es evidente, son mucho más gruesos'. El paciente extiende los brazos" (Goldstein & Gelb 1917, p. 108)[30]. Reconoce el cuerpo de una mujer solo con la ayuda de pistas particulares y obvias, como la longitud del pelo, los senos y la forma triangular de su zona genital (Steinfeld, 1927, p. 176). En cuanto al "carácter" que se dice que Schneider aprecia en una mujer, tiene que ver con el hecho de que distingue a una persona de otra solo si ella se interesa por él de alguna manera. Si esto no sucede, las personas son "todas iguales" (Steinfeld, 1927, p. 177).

Además, la afirmación de que Merleau-Ponty se centra únicamente en las "metáforas visuales" podría ser refutada recordando que es principalmente la visión de Schneider la que está deteriorada; por lo tanto, el sentido visual es el foco de las descripciones. Sin embargo, Merleau-Ponty hace numerosas referencias al sentido táctil, contrariamente a la afirmación de Butler. En el pasaje citado anteriormente, escribió: "el paciente casi nunca

---

[30] Traducción propia. El pasaje está citado en Merleau-Ponty (1945, p. 131, n3, 2012, p. 519, n36).

abraza, y el beso no tiene ningún valor de estimulación sexual para él". En el mismo párrafo, se nos dice que las estimulaciones *táctiles,* a pesar de que el sentido del tacto no se ve afectado directamente por la lesión y que funciona perfectamente bien en otras circunstancias, "han perdido su significación sexual", que "el contacto corporal cercano solo produce una 'sensación vaga'" (Merleau-Ponty, 1945, p. 182, 2012, pp. 158-59). Solo en la situación en que su órgano es manipulado —tocado— por una mujer, y donde ella realiza todas las actividades de la relación sexual, él es capaz de sentir un impulso y una sensación de bienestar, aunque sea solo por unos pocos segundos (Steinfeld, 1921, p. 116).

Efectos encarnados del discurso

Butler critica además la referencia de Merleau-Ponty a ciertas estructuras del cuerpo vivo como "metafísicas" o "esenciales", así como la etiqueta que hace del cuerpo "un yo natural". Merleau-Ponty separaría así un nivel primordial de subsistencia biológica, e incluso de sexualidad natural, de un nivel posterior de significación cultural. En este sentido, la interpretación de Butler coincide con la de algunos de sus propios críticos que, como mencioné antes, creen que Merleau-Ponty puede ayudarnos a "renaturalizar" el cuerpo: reconquistar su significado no discursivo a partir de las construcciones del feminismo posestructuralista.

La presuposición común aquí resulta ser que el cuerpo generizado debe ser totalmente construido —y en ese caso la mera mención de la palabra "naturaleza" será una contradicción en términos— o debe haber un nivel de significado corporal puro, aún no afectado por la cultura. Butler (1989) escribe: "no está claro que pueda haber un estado de pura subsistencia divorciado de una organización particular de las relaciones humanas" (p. 91).

Pero afirmar que existen varios niveles de existencia y que la respiración y la nutrición son primordiales para una vida activa y vivencial no significa suponer que podamos encontrarnos con un "estado de pura subsistencia" o un significado puro y natural anterior a la cultura y al discurso. Solo se podría suponer que, mediante actos de discurso, podemos distinguir analíticamente entre acontecimientos que podrían llamarse "naturales" o "biológicos" e incidentes discursivos en un sentido general: entre una lesión causada por la caída de un árbol y una herida causada por una patada en la cabeza con la bota de un skinhead, o entre un daño cerebral, como en el caso de Schneider, y el trauma psíquico (y curable) sufrido por la niña afónica descrita en el mismo capítulo (Merleau-Ponty, 1945, p. 181ss, 2012, pp. 163ss).

Además, cuando Merleau-Ponty habla de significaciones metafísicas, lo hace en el sentido de esencias encarnadas a las que me referí antes, más que en el de una "reificación" de las relaciones culturales, como afirma Butler: siempre pueden ser retomadas y transformadas. De hecho, esta noción no parece estar lejos de lo que Butler, en *Cuerpos que importan*, llama efectos "materializadores" del discurso, "construcciones sin las cuales no seríamos capaces de pensar, vivir, dar sentido a nada, aquellas que han adquirido para nosotros una especie de necesidad" (Butler, 1993, p. xi).

Para Merleau-Ponty, nuestros actos de expresión y pensamiento —de discurso— deben verse como arraigados en un mundo que no hemos creado y que, en última instancia, nunca podremos ver en su totalidad. Una lesión en la región occipital puede transformar radicalmente no solo la percepción del mundo del paciente, sino también su capacidad de relacionarse con los demás. El objetivo es precisamente mostrar que la sexualidad no es un aparato autónomo en los seres humanos, sino que está "engranada

con la vida total del sujeto" (Merleau-Ponty, 1945, p. 185, 2012, p. 161).

Hacia un cuerpo con género propio

La lectura temprana que hace Butler del capítulo de Merleau-Ponty sobre la sexualidad parte del supuesto de que un caso particular de conducta sexual que se nos presenta —el de Schneider, que tiene el cerebro dañado, comparado con un hombre "normal" (presumiblemente el propio Schneider antes de la lesión)— puede generalizarse para formar una teoría de la sexualidad. Sugiero que Merleau-Ponty está más bien ofreciendo aquí una crítica "genealógica" del pensamiento objetivo: ofrecer una teoría de la sexualidad en esta etapa sería ciertamente prematuro, dado que el propósito declarado del capítulo es mostrar cómo surge el significado para nosotros: es un paso en la ruta arqueológica que lleva desde el objeto constituido de la percepción hasta su constitución en la experiencia.

Para Merleau-Ponty, el deseo sexual es un ejemplo de afectividad y, por tanto, de una región que se opone de forma más evidente a las categorías dualistas del pensamiento objetivo. Parece constituir un ámbito precisamente *intermedio* entre la subjetividad y la objetividad. Al examinar ese ámbito, podemos acercarnos a una comprensión del ser en general, y lo "intermedio" puede llegar a caracterizar al ser como tal.

El problema con la postura de Butler en el artículo que aquí se analiza es que no permite una distinción desde dentro del discurso entre acontecimientos discursivos y no discursivos y, por lo tanto, una descripción adecuada del cuerpo herido. Por lo tanto, los sufrimientos de Schneider, que tiene el cerebro dañado, lo transformarán mágicamente en una especie de feminista, y la acusación de "fundamentalismo discursivo" parece fundada con respecto a su argumento aquí.

Ciertamente, Butler no propone un reduccionismo discursivo en sentido metafísico, y en su obra posterior a *El género en disputa* intenta clarificar su posición al respecto. Cuando las ideas de Merleau-Ponty aparecen en sus textos posteriores, se las considera claramente en línea con su propio pensamiento; por ejemplo, cuando en *Deshacer el género* afirma, en referencia al capítulo ya conocido de la *Fenomenología:* "hasta cierto punto la sexualidad nos establece como fuera de nosotros mismos; estamos motivados por un otro lugar cuyo significado y propósito completos no podemos establecer definitivamente" (Butler, 2004, p. 15)[31]. El "engaño" del que habla en la posdata alemana, con respecto a la obra de Merleau-Ponty, ya no parece estar en juego (Butler, 1997b, p. 185).

Hemos visto que la crítica de Merleau-Ponty al pensamiento objetivo y sus esfuerzos por formular esta región "intermedia" ofrecen un marco que rompe y, por lo tanto, apunta más allá de la oposición entre sexo y género, cuerpo y lenguaje, naturaleza y cultura. El cuerpo vivo que está en el centro de su explicación es una estructura expresiva y, sin embargo, brutalmente material que una teoría feminista no naturalista de la sexualidad no puede evitar tomar en consideración[32]. Dicho esto, las descripciones de Merleau-Ponty del "cuerpo como ser sexuado" son —en lugar de "abstractas y anónimas", como escribe Butler (1989, p. 98)— sorprendentemente

---

[31] Ya en su artículo sobre Irigaray, escrito en 1990 según una nota a pie de página, Butler defiende la filosofía de la carne de Merleau-Ponty (Butler, 2006). En la posdata mencionada, escribe: "también creo que hoy ya no romantizaría la asexualidad de Schneider" (Butler, 1997, p. 185, [traducción propia], una formulación que indica cierta ambigüedad respecto de sus ideas anteriores.

[32] Cabe señalar que la noción de expresión de Merleau-Ponty no es la literal y mecanicista en la que Butler se apoya a menudo (Butler, 1988). Como ha demostrado Stoller (2010), se acerca bastante a la idea de performatividad de la propia Butler.

rudimentarias en el sentido de que apenas mencionan la cuestión de la diferencia sexual o consideran el cuerpo generizado como un ejemplo fenomenológico significativo en sí mismo. Incluso si este no fuera el lugar para una teoría radicalmente nueva en el sentido que su filosofía general habría exigido, la pregunta sigue siendo por qué su explicación de la sexualidad se limita a unos pocos casos patológicos y algunas observaciones generales dispersas, mientras que ofrece descripciones tan ricas y detalladas de la espacialidad y la expresividad del cuerpo.

Aunque en su ensayo de 1989 Butler no reconoce la esencia del análisis de la sexualidad de Merleau-Ponty, sí advierte un punto de debilidad que es de importancia fundamental para el feminismo: aunque a Butler le preocupa la "matriz" objetivista, no es consciente de la heterosexual y sexista. Una evaluación exhaustiva de su obra desde este ángulo y de la posibilidad de desarrollar su explicación del cuerpo generizado es, en mi opinión, una tarea futura para la fenomenología feminista.

Referencias

Alcoff, L. M. (2000a). Philosophy matters. A review of recent work in feminist philosophy. *Signs, 25*(3), pp. 841-882.

Alcoff, L. M. (2000b). Phenomenology, post-structuralism, and feminist theory on the concept of experience. Fisher, L. & Embree, L. (Eds.). *Feminist phenomenology*. Kluwer, 39-56.

Benhabib, S. (1995). Feminism and postmodernism. An uneasy alliance. Benhabib, S., Butler, J., Cornell, D. & Fraser, N. (Eds.). *Feminist contentions. A philosophical exchange*. Routledge, 17-34.

Bigwood, C. (1991). Renaturalizing the body (with the help of Merleau-Ponty). *Hypatia, 6*(3), 54-73.

Bordo, S. (1992). Postmodern subjects, postmodern bodies (Review essay). *Feminist Studies, 18*(1), 159-175.

Bordo, S. (1993). *Unbearable weight. Feminism, western culture, and the body.* University of California Press.

Bordo, S. (1998). Bringing body to theory. Welton, D. (Ed.). *Body and flesh. A philosophical reader.* Blackwell, 84-97.

Butler, J. (1986). Sex and gender in Simone de Beauvoir's Second Sex. Wenzel, H. V. (Ed.). *Simone de Beauvoir. Witness to a century. Yale French Studies, 72*, 35-49.

Butler, J. (1988). Performative acts and gender constitution. An essay in phenomenology and
feminist theory. *Theatre Journal, 40*(4), 519-531.

Butler, J. (1989). Sexual ideology and phenomenological description. A feminist critique of Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*. Allen, J. & Young, I. M. *The thinking muse. Feminism and modern French philosophy.* Indiana University Press, 85-100.

Butler, J. (1990). *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity.* Routledge.

Butler, J. (1993). *Bodies that matter. On the discursive limits of "sex."* Routledge.

Butler, J. (1997a). *Excitable speech. A politics of the performative.* Routledge.

Butler, J. (1997b). Postskriptum. Stoller, S. & Vetter, H. (Hrsg.). *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*. WUV-Universitätsverlag.

Butler, J. (2004). *Undoing gender.* Routledge.

Butler, J. (2006). Sexual difference as a question of ethics. Alterities of the flesh in Irigaray and Merleau-Ponty. Olkowski, D. & Weiss, G. (Eds.). *Feminist interpretations of Maurice Merleau-Ponty.* Pennsylvania State University Press, 333-347.

Fisher, L. (2000). Phenomenology and feminism: Perspectives on their relation. Fisher, L. & Embree, L. (Eds.). *Feminist phenomenology*. Kluwer, 17–38.

Fisher, L. & Embree, L. (Eds.). (2000). *Feminist phenomenology*. Kluwer.

Gallagher, S. (1986). Body image and body schema. A conceptual clarification. *Journal of Mind and Behavior, 7*(4), 541-554.

Gallagher, S. (1995). Body schema and intentionality. Bermúdez, J. L., Marcel, A. & Eilan, N. (Eds.). *The body and the self*. The MIT Press, 225-244.

Gallagher, S. (2005). *How the body shapes the mind*. Clarendon Press.

Gendlin, E. T. (1992). The primacy of the body, not the primacy of perception. *Man and World, 25*(3-4), 341-353.

Goldstein, K. (1971a). Über Farbennamenamnesie. *Selected papers/Ausgewählte Schriften*. Martinus Nijhoff, 58-125.

Goldstein, K. (1971b). Über Zeigen und Greifen. *Selected papers/Ausgewählte Schriften*. Martinus Nijhoff, 263-281.

Goldstein, K. (1934). *Der Aufbau des Organismus: Einfuhrung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen*. Martinus Nijhoff.

Goldstein, K. (1939). *The organism. A holistic approach to biology, derived from pathological data in man*. Zone Books.

Goldstein, K. (1967). Kurt Goldstein. Boring, E. G. & Lindzey, G. (Eds.). *A history of psychology in autobiography, vol. V*. Appleton-Century-Crofts, 145–166

Goldstein, K. & Gelb, A. (1917). Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle auf Grund von Untersuchungen Hirnverletzter, I. Zur Psychologie des optischen Wahrnehmungs- und Erkennungsvorganges. *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie, 41*(1), 1-142.

Grosz, E. (1993). Merleau-Ponty and Irigaray in the flesh. *Thesis Eleven, 36*, 37-59.

Grosz, E. (1994). *Volatile bodies. Toward a corporeal feminism.* Indiana University Press.

Head, H. (1920). *Studies in neurology, vol. II.* Oxford University Press.

Heinämaa, S. (1997). What is a woman? Butler and Beauvoir on the foundations of the sexual difference. *Hypatia, 12*(1), 21-39.

Heinämaa, S. (2002). *Toward a phenomenology of sexual difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir.* Rowman & Littlefield.

Heinämaa, S. & Rodemeyer, L. (2010). Introduction. *Continental Philosophy Review, 43*(1), 1-11.

Hochheimer, W. (1932). Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle, XIII. Analyse eines "Seelenblinden" von der Sprache aus: Ein Beitrag zur Frage nach der Bedeutung der Sprache für das Verhalten zur Umwelt. *Psychologie Forschung, 16*(12), 1-69.

Husserl, E. (1971). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Erstes Buch, Husserliana, Band III.* Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1982). *Collected works, vol. 2, Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy: First book.* Martinus Nijhoff.

Jensen, R. T. (2009). Motor intentionality and the case of Schneider. *Phenomenology and the Cognitive Sciences, 8*(3), 371-388.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception.* Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*. Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1970). *Themes from the lectures at the Collège de France 1952-1960.* Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of perception.* Routledge.

Oksala, J. (2006). A phenomenology of gender. *Continental Philosophy Review, 39*(3), 229-244.

Schilder, P. (1923). *Das Körperschema: Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des eigenen Körpers*. J. Springer.

Schilder, P. (1935). *The image and appearance of the human body: Studies in the constructive energies of the psyche.* Routledge.

Scott, J. W. (1992). "Experience". Butler, J. & Scott, J. W. (Eds.). *Feminists theorize the political*. Routledge, 22-40.

Steinfeld, J. (1927). Ein Beitrag zur Analyse der Sexualfunktion. *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie, 107*, 172-83.

Stoller, S. (2000). Reflections on feminist Merleau-Ponty skepticism. *Hypatia, 15*(1), 175-182.

Stoller, S. (2008). Konstruktionen von Geschlecht: Wiederholung und Wiederaufnahme bei Butler und Merleau-Ponty. *Tijdschrift voor Filosofie, 70*(3), 563-588.

Stoller, S. (2009). Phenomenology and the post-structural critique of experience. *International Journal of Philosophical Studies, 17*(5), 739-769.

Stoller, S. (2010a). Expressivity and performativity: Merleau-Ponty and Butler. *Continental Philosophy Review, 43*, 97-110.

Stoller, S. (2010b). *Existenz - Differenz - Konstruktion: Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler.* Fink.

Stoller, S. & Vetter, H. (Hrsg.). (1997). *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*. WUV-Universitätsverlag.

Stoller, S., Vasterling, V. & Fisher, L. (Eds.). (2005). *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik*. Königshausen & Neumann.

Sullivan, S. (1997). Domination and dialogue in Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*. *Hypatia, 12*(1), 1-19.

Vasterling, V. (1999). Butler's sophisticated constructivism: A critical assessment. *Hypatia, 14*(3), 17-38.

Vasterling, V. (2003). Body and language: Butler, Merleau-Ponty and Lyotard on the speaking embodied subject. *International Journal of Philosophical Studies, 11*(2), 205-223.

Merleau-Ponty y la naturaleza

Renaud Barbaras[1]

Solo muy tarde en la obra de Maurice Merleau-Ponty el concepto de naturaleza se convierte en objeto de una reflexión independiente. Hasta 1956-1957 Merleau-Ponty utilizó esta noción de manera acrítica y le confirió el significado filosófico actual. Así, *La estructura del comportamiento* comienza con estas palabras: "nuestro objetivo es comprender las relaciones entre la conciencia y la naturaleza: orgánica, psicológica o incluso social. Por naturaleza entendemos aquí una multiplicidad de acontecimientos externos entre sí y vinculados entre sí por relaciones de causalidad" (Merleau-Ponty, 1942, p. 1). Esta es, sin duda, la concepción clásica de la naturaleza, común a Descartes y a Kant, que Merleau-Ponty conserva aquí, aunque, por cierto, se pregunta al mismo tiempo por la posibilidad del surgimiento de la conciencia en el seno de esta naturaleza. Pero Merleau-Ponty se ve obligado a poner en tela de juicio esta aceptación del naturalismo común a los filósofos clásicos. El descubrimiento del cuerpo mismo, irreductible a la causalidad natural como a la conciencia trascendental, permitirá precisamente pensar una inserción de la conciencia en la naturaleza que no excluya que esta naturaleza se presente a la conciencia bajo la forma de un mundo percibido. No es menos cierto que

[1] Este texto se publicó con el título "Merleau-Ponty et la nature" en: Barbaras, R., Carbone, M. & Lawlor, L. (Eds.). *Chiasmi International, 2,* 2000, pp. 47-61 (*N. del T*.)

a lo largo de toda la *Fenomenología de la percepción* persiste el horizonte de una naturaleza en sí, como totalidad de acontecimientos objetivos regidos por leyes. Así, por ejemplo, al final de su largo y decisivo análisis del espacio, en el que demuestra la especificidad de los espacios que llama antropológicos, Merleau-Ponty (1945) concluye:

> Debemos ingeniárnoslas para comprender cómo, de un plumazo, la existencia proyecta a su alrededor mundos que me ocultan la objetividad, fijándose al mismo tiempo en ella como objetivo de la teleología de la conciencia, al distinguir estos "mundos" sobre el fondo de un único mundo natural (p. 340).

El mundo percibido, correlativo de la existencia corpórea, se inscribe muy claramente en el seno de una naturaleza que le prescribe un horizonte de objetividad. La fenomenología de la percepción revela la especificidad descriptiva del estrato perceptivo, pero no llega a indagar sobre la relación de este estrato perceptivo con la realidad en sí misma: el sentido de ser de la naturaleza no parece necesariamente cuestionado por el descubrimiento del mundo percibido.

Por tanto, solo con ocasión de un ciclo de conferencias impartidas en el Collège de France la naturaleza se convierte en objeto de una investigación específica. Además, si nos remitimos a las conferencias publicadas, nos sorprende la ausencia de una justificación filosófica anterior a las propias conferencias que, durante el primer año, trataron de las variaciones históricas del concepto de naturaleza. Por otra parte, si nos remitimos al resumen escrito al final del año académico, descubrimos que esta elección está motivada por la necesidad de evitar el impasse en el que se había visto envuelta la filosofía contemporánea. De hecho, Merleau-Ponty observa que el abandono en el que ha caído la filosofía de la naturaleza

implica una cierta concepción del espíritu, de la historia y de la persona humana. Es, escribe, Merleau-Ponty (1968):

> el permiso que nos damos de hacerlas aparecer como pura negatividad. A la inversa, al volver a la filosofía de la naturaleza, nos alejamos solo aparentemente de estos problemas preponderantes, intentamos encontrarles una solución que no sea *inmaterialista*. Dejando a un lado todo naturalismo, una ontología que ignora la naturaleza se encierra en lo incorpóreo y da, por eso mismo, una imagen irreal de la persona humana, del espíritu y de la historia (p. 91).

Esta reflexión sobre la naturaleza aparece, pues, motivada por la necesidad de una especie de reequilibrio y, por así decirlo, de reexamen, cuyas consecuencias veremos en breve. Ahora bien, en los años siguientes, la justificación filosófica preliminar adquiere una importancia cada vez mayor, no solo en los currículos sino también en las lecciones mismas. Así, en la introducción a las lecciones del tercer año (1959-1960), de la que solo tenemos notas, podemos leer en este caso:

> la naturaleza como lámina delgada o capa del Ser total – la ontología de la naturaleza como camino hacia la ontología, camino que preferimos aquí porque la evolución del concepto de naturaleza es una propedéutica más convincente, que revela más claramente la necesidad de la mutación ontológica (Merleau-Ponty, 1995, p. 256).

El estilo filosófico ha cambiado: el interrogatorio sobre la naturaleza se inscribe en un proyecto explícitamente ontológico, y el carácter privilegiado del abordaje a través de la naturaleza depende de su historia, como si en ella apareciera un impasse teórico que exigiera un cambio de orientación.

Ahora bien, si nos remitimos en este punto a sus notas para *Lo visible y lo invisible* (Merleau-Ponty, 1964),

observamos que la orientación en torno a la cuestión de la naturaleza no se limita a las lecciones y que, muy al contrario, impregna poco a poco la elaboración de una ontología. Quiero utilizar como prueba de ello los bocetos para *Lo visible y lo invisible* que nos ha dejado Merleau-Ponty, todos los cuales prevén una parte dedicada a la naturaleza y que, sobre todo, manifiestan una evolución en cuanto al lugar que se da a esta cuestión (Merleau-Ponty, 1964).

En los primeros esbozos (finales de 1959, principios de 1960), el análisis de la naturaleza aparece o bien como capítulo de una primera parte titulada "Ser y mundo", o bien como una segunda parte separada que sigue a una parte sobre el mundo. En todo caso, parece claro que la naturaleza fue concebida como subordinada al estudio de una dimensión primitiva que Merleau-Ponty llama mundo vertical o ser salvaje. En los esbozos posteriores (finales de 1960), el trabajo es concebido como estructurado según la oposición entre *Physis* y *Logos* (por ejemplo: I. Lo visible y la naturaleza, II. La palabra y lo invisible). Así, el estudio mismo del mundo vertical se refiere a una reflexión sobre la naturaleza. Con esta serie de conferencias sobre la naturaleza que no estaba prefigurada por nada, vemos que tuvo lugar algo decisivo. En primer lugar, es evidente que este ciclo de conferencias es contemporáneo del viraje merleau-pontyano que lo lleva hacia la ontología, y que la elaboración misma de la cuestión ontológica es inseparable de la reflexión sobre la naturaleza. Por tanto, debemos intentar examinar más de cerca este movimiento hacia la ontología a través de la naturaleza. Por otra parte —y tal es el horizonte último de una reflexión sobre la naturaleza— podemos preguntarnos en qué punto el elemento en el que se elabora la ontología no llega a deformar el sentido de esta en una dirección que la alejaría de la fenomenología. Dicho de otro modo, si es incontestable que es a través de

la investigación en torno a la naturaleza como se elabora la ontología de Merleau-Ponty, es legítimo que nos preguntemos en qué medida esta ontología toma la forma de una filosofía de la naturaleza, lo que queda por caracterizar.

Por tanto, debemos intentar mostrar en primer lugar que la investigación sobre la naturaleza corresponde a una inflexión del pensamiento de Merleau-Ponty, que se inscribe en su movimiento global. La *Fenomenología de la percepción* tiene un enfoque esencialmente crítico y descriptivo: se trata de denunciar la concepción intelectualista de la percepción —y el empirismo que la acompaña— para exponer lo percibido como tal, liberado de las idealizaciones que lo cubrían como capas de sedimento. Sin embargo, el retorno a lo inmediato no es en sí inmediato: requiere una reducción fenomenológica que, en la obra de Merleau-Ponty, adquiere un sentido insólito. De hecho, al proceder de manera directa, según lo que el propio Husserl llama la vía cartesiana, se corre el riesgo de identificar el *cogito* perceptivo con el *cogito* reflexivo, de hacer descender el mundo percibido sobre un universo ya objetivado. Esto es lo que justifica el rodeo por la fisiología y la psicología de la forma. Se trata, en efecto, de mostrar que la ciencia se ve conducida por sus propias conclusiones a reformar su ontología espontánea hasta el punto de descubrir, bajo el nombre de comportamiento, un modo de existencia que no se inscribe en el mundo objetivo, sin que por ello se confunda con el *cogito*. Así, la reducción merleau-pontyana, en su forma original, se entiende como reducción al sujeto encarnado; por medio de la psicología y la fisiología de la *Gestalt,* el mundo percibido se alcanza entonces como mundo, ya no constituido por, sino correlativo de, o habitado por este sujeto encarnado. La *Fenomenología de la percepción* consiste, pues, en su esencia, en un trabajo arqueológico de

desenterrar una capa perceptiva sepultada bajo los estratos de la actividad objetivante.

Sin embargo, en el nivel de la *Fenomenología de la percepción*, el significado exacto y el alcance de esta descripción de lo percibido no están claramente tematizados. En particular, como ya hemos visto, el verdadero estatuto del cuerpo mismo y el sentido de ser del mundo percibido correlativo no están claramente establecidos: ¿la especificidad de la vida perceptiva tiene un sentido trascendental o meramente psicológico? ¿El mundo percibido define la naturaleza o está inscrito en una naturaleza en sí misma accesible al entendimiento? Lo que está en juego aquí es nada menos que la cuestión del conocimiento; como lo expresa Merleau-Ponty en su texto de apoyo a su candidatura al Collège de France:

> Ahora bien, si consideramos, por encima del mundo percibido, el campo del conocimiento propiamente dicho —es decir, el campo en el que el espíritu intenta poseer la verdad, definir sus objetos por sí mismo y alcanzar así una sabiduría universal, no atada a las particularidades de nuestra situación— debemos preguntarnos: ¿el reino del mundo percibido no toma la forma de una simple apariencia? ¿No es el entendimiento puro una nueva fuente de conocimiento, en comparación con la cual nuestra familiaridad perceptiva con el mundo es solo un boceto aproximado e informe? (Merleau-Ponty, 1962, p. 405).

Esta cuestión orienta la investigación de Merleau-Ponty durante los diez años siguientes a la *Fenomenología de la percepción*: se trata de elaborar una teoría de la verdad a partir de los principios fundamentales de esta obra. Esto equivale a demostrar que el modo de ser del objeto percibido —no la unidad positiva de sentido, sino la unidad de un estilo que aparece en filigrana en los aspectos sensoriales— tiene un significado universal, que la

descripción del mundo percibido puede, por tanto, dar lugar a una *filosofía* de la percepción que revele, en el seno de todo lo que puede existir para nosotros, un modo de ser idéntico. Por eso la teoría de la verdad se constituye como una teoría de la *expresión*. No hay comprensión pura que se apropie de la verdad sin mediación: así como el sentido perceptivo solo aparece en un material perceptible, el sentido de la idealidad se da en filigrana en un tejido lingüístico, es esencialmente interdependiente con un acto de palabra. Los años que siguen a la publicación de la *Fenomenología de la percepción* están, pues, consagrados a la elaboración de una teoría de la expresión. Esta teoría posee dos aspectos distintos. Por una parte, consiste en el examen de la expresión misma a la luz de la lingüística y de la creación artístico-literaria. Luego conduce a una teoría general de la intersubjetividad que concierne "al intercambio no solo de pensamientos sino de todo tipo de valores, a la coexistencia de los hombres en una cultura y, más allá de ella, en una misma historia" (Merleau-Ponty, 1962, p. 407): la teoría de la expresión se convierte en filosofía de la historia. La articulación de estos dos aspectos se produce en torno al concepto de *institución*. En efecto, la expresión lingüística permite comprender, más claramente que la percepción, que la latencia del sentido preobjetivo tiene una significación temporal: corresponde al conjunto abierto de sus renovaciones posibles. La unidad del sentido no es más que el eje o el principio de equivalencia según el cual se cumplen sus expresiones. El sentido se instituye más que se constituye y, como tal, instituye un futuro. Como lo expresa Merleau-Ponty (1968), lo que debemos entender por institución son

> aquellos acontecimientos de la experiencia que le confieren dimensiones duraderas, en relación con las cuales toda una serie de otras experiencias adquirirá un sentido, formará una serie inteligible o una historia; o también aquellos acontecimientos que sedimentan en mí

> un sentido, no solo como supervivencias o residuos, sino como la invitación a una continuación, la necesidad de un futuro (p. 61).

Vemos, pues, cómo, al entender la expresión como institución, Merleau-Ponty encuentra en este concepto elementos para una teoría de la historia. Este movimiento de generalización de la teoría de la expresión a partir de la institución se manifiesta en el orden de las clases impartidas en el Collège de France durante los cuatro primeros años: después de los exámenes de la palabra y de la expresión, sigue una clase sobre la institución que conduce a una reflexión sobre la historia y la dialéctica.

En este contexto es donde hay que entender el surgimiento de una investigación sobre la naturaleza. En efecto, si las insuficiencias de la *Fenomenología de la percepción* han dado lugar a una reflexión centrada en el problema de la idealidad y, por tanto, de la expresión, esta reflexión, por otra parte, afecta al enfoque de lo percibido. La cuestión última, que se sitúa en el horizonte de *Lo visible y lo invisible*, es la relativa al modo de unidad entre expresión y percepción, entre verdad y experiencia; la respuesta a esta cuestión exige volver a lo percibido a partir del conocimiento procedente del estudio de la expresión. Como lo expresa Merleau-Ponty en un resumen de las lecciones citadas más arriba, si se quiere escapar de una visión inmaterialista, es decir insostenible, del hombre y de la historia, es necesario cuestionar el fundamento de la expresión. Ahora bien, es precisamente *porque se lo aprehende a la luz de una teoría de la institución que este fundamento se determina como naturaleza*. Lo percibido ya no se entiende como lo inmediato diferenciado de lo derivado o como lo sensorial en oposición a lo inteligible, como en el contexto de una investigación que comienza con la percepción: se concibe en adelante como lo natural en oposición a lo instituido. Es, pues, precisamente la

extensión y la confrontación con el orden del *logos* lo que inclina la fenomenología de la percepción hacia una reflexión sobre la naturaleza. En lugar de abordar la naturaleza a partir de la percepción, como lo que esta última pretende en último término, Merleau-Ponty aborda la percepción a partir de la naturaleza, entendida como lo que no está instituido. Lo percibido ocupa, pues, un lugar en un nuevo sistema de oposiciones que va a permitir la profundización significativa de su sentido. En la *Fenomenología de la percepción*, el estudio del sentido del ser de lo percibido dependía del de la percepción, referida ella misma al cuerpo. Por ello, tenía un alcance esencialmente negativo que impedía la posibilidad de una investigación ontológica. En efecto, al captar el tema de la percepción a nivel de la existencia corpórea, Merleau-Ponty mostró que la percepción no podía consistir en la aprehensión intelectual de un sentido transparente, como en Descartes; mostró que el sentido perceptivo estaba siempre encarnado, en resumen, que la percepción manifestaba la unidad originaria del hecho y del sentido. Sin embargo, desde el momento en que tomó como punto de partida al sujeto perceptivo, Merleau-Ponty estuvo condenado a abordar la percepción en términos de las categorías mismas de las que es una contestación actual: fue capaz de alguna manera de reducir la brecha entre el hecho y el sentido para mostrar su unidad, pero esta unidad siguió siendo una unidad *de hecho y de sentido*. Por eso no puede plantearse la pregunta ontológica del sentido del ser de lo percibido: lo percibido fue captado inmediatamente en la perspectiva de la conciencia, y su sentido de ser se agotó, por tanto, en el del correlato de la conciencia encarnada que se inicia en él. En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty, por así decirlo, desintelectualiza la percepción al mostrar la adhesión del sentido al hecho: no consigue captar lo percibido como un ser específico. Por el contrario, abordado a partir de la cuestión de la verdad, es

decir, en el horizonte de la institución, lo percibido ya no remite a la percepción sino a un tipo de ser específico, el ser natural, donde desaparece la escisión ruinosa entre sujeto y objeto. Hay que añadir aquí que, en virtud del contexto que hemos intentado aclarar, el concepto de naturaleza es un título genérico para un examen que se ocupa de un cierto tipo de ser, a saber, el no instituido: por la naturaleza, es el sentido de ser del ser natural, nuevo nombre de lo percibido, lo que está en cuestión. Lo natural no viene a calificar lo que pertenece a la naturaleza; esta última aparece más bien como objetivando, al menos lingüísticamente, un ser natural concebido como un sentido específico del ser. Merleau-Ponty lo deja claro en la introducción a la serie de conferencias del tercer año: el análisis profundo de la naturaleza, dice,

> no es una simple reflexión sobre las reglas inmanentes de la ciencia de la naturaleza —ni un recurso a la naturaleza como a un ser separado y explicativo— sino una clarificación del significado del ser natural o del ser naturalmente (Merleau-Ponty, 1995, p. 267).

Vemos que la investigación sobre la naturaleza puede entenderse también como una inflexión, si no una inversión, del significado mismo de la *époché* fenomenológica. Esta última tiene como finalidad, en último término, alcanzar el verdadero sentido de lo que Husserl llama la actitud natural. Ahora bien, frente a esta actitud, que designa en un primer momento nuestra relación inmediata con el mundo y la tesis de existencia que implica, son posibles dos tipos de lecturas muy diferentes. Se puede subrayar que la actitud natural es una actitud espontánea y no temática. No podemos, pues, apropiarnos de ella más que transformándola en actitud reflexiva o, más bien, revelando un modo específico de pensamiento que opera en esta misma espontaneidad; de ahí la puesta entre paréntesis de la tesis del mundo, para

permitir una conversión de la mirada hacia lo que la tesis sugiere desde el principio, es decir, la vida del sujeto trascendental. En esta perspectiva, que es la de Husserl, la naturalidad de la actitud natural posee una connotación esencialmente negativa y sugiere, por tanto, una reanudación reflexiva. Pero también se puede poner el acento en el hecho de que la actitud natural es la actitud que nos inicia en la naturaleza en su sentido original, que no es todavía el de las ciencias naturales: ya no vemos una ausencia de conocimiento en su espontaneidad, sino más bien una garantía de su originalidad, es decir, una ausencia de simbolización. En esta perspectiva, que es la de Merleau-Ponty, es aclarando el sentido del ser natural como podemos tomar posesión del verdadero sentido de la actitud natural. No se pasa de una neutralización de la naturaleza a la afirmación de la conciencia trascendental, sino más bien de la clarificación de la naturaleza a una reforma, incluso a un cuestionamiento de la conciencia.

Sea como fuere, este contexto aclara la manera en que Merleau-Ponty esboza una definición preliminar de la naturaleza. Es evidente que no puede tratarse más que de un esbozo, puesto que el estudio del concepto histórico de naturaleza tiene como objetivo precisamente la conquista del sentido del ser natural. No es menos cierto que las diversas definiciones preliminares de que disponemos se caracterizan por este contexto problemático. En ellas se unen dos aspectos. Por una parte, "la naturaleza es lo primordial, es decir, lo no construido, lo no instituido; de ahí la idea de una eternidad de la naturaleza, de una solidez"; pero, en la medida en que no es solo suelo sino también cuna de expresión, en la medida en que el horizonte último de la investigación es la unidad de la percepción y de la expresión, la naturaleza no puede confundirse con el ser salvaje en sí, la noche del sinsentido, y es por ello que, en la breve introducción a las lecciones,

Merleau-Ponty se refiere al sentido primordial de la *φύσις*: "hay naturaleza en todas partes donde hay una vida que tiene un sentido, pero donde, sin embargo, no hay pensamiento... la naturaleza es lo que tiene un sentido sin que este sentido haya sido planteado por el pensamiento" (Merleau-Ponty, 1995, pp. 19-20). No podemos dejar de sorprendernos por la proximidad de esta definición a la de lo percibido. Una nota inédita y sin fecha, que resume bien el doble tenor del sentido de la naturaleza, se hace eco de esta idea:

> describir un mundo de la naturaleza, en el que nada ha sido dicho, simbolizado, expresado, ni el espacio, ni el tiempo, ni, con mayor razón, los procesos particulares, y que, sin embargo, no es amorfo, informe y sin significado, que, sin embargo, es un mundo[2].

Así, después de este recorrido por la cuestión de la verdad, que da origen a una teoría de la institución, la investigación sobre la percepción, que sigue siendo el centro del pensamiento merleau-pontyano, se convierte en una investigación sobre el ser natural. De ahí este largo ciclo de conferencias sobre la naturaleza, que se desarrolla en dos fases, cuya necesidad es necesario comprender: por una parte, un largo recorrido histórico, organizado en torno a la oposición entre la concepción humanista y la concepción romántica de la naturaleza; por otra parte, un estudio detallado de las teorías científicas, que por otra parte comienza desde el primer año. Este recorrido se organiza a su vez según tres niveles previsibles: la naturaleza física, el ser vivo y el cuerpo humano. Ahora bien, el largo estudio histórico de las concepciones de la naturaleza que precede al estudio del ser natural propiamente dicho no debe concebirse como preliminar,

---

[2] Nota sin título, sin fecha, Archivos Merleau-Ponty, Bibliothèque National, Paris

como una manera de suscribir una necesidad didáctica. Es de una importancia decisiva en la medida en que permite definir la cuestión del sentido del ser natural en forma de un problema específico. Este problema mismo surge de la constatación de una *tensión,* y por tanto de una insuficiencia, que Merleau-Ponty acaba afirmando que es constitutiva de la historia de la ontología, o más bien, de la ontología tal como se ha desarrollado históricamente. En este sentido, lejos de quedar al margen de la cuestión filosófica de la naturaleza, la exposición histórica forma parte integrante de la determinación del sentido del ser natural. Más precisamente, es a través de la metafísica cartesiana, que aparece en este contexto como el emblema de la ontología occidental, como Merleau-Ponty saca a la luz el problema ontológico que subyace a la cuestión del ser natural. Sin embargo, su lectura de Descartes se ve a su vez iluminada por la crítica de la metafísica que Bergson desarrolló en *La evolución creadora*.

> Tanto histórica como filosóficamente nuestra idea del ser natural *qua* objeto en sí, que es lo que es porque no puede ser otra cosa, deriva de la idea de un ser ilimitado, infinito o *causa sui*, y esta a su vez proviene de la alternancia entre el ser y la nada (Merleau-Ponty, 1968, p. 99).

Puesto que se la pone en equilibrio con una nada posible, la naturaleza se concibe como procedente de un ser infinito: solo puede surgir de la nada por su plenitud de ser. Ahora bien, en virtud de la identidad del entendimiento y de la voluntad en Dios, la naturaleza es de principio a fin lo que es para el entendimiento, es decir, posibilidad realizada; este complejo ontológico, observa Merleau-Ponty (1968), “obliga a todo ser, so pena de ser nada, a existir completamente sin hiato y sin posibilidades ocultas. Ya no debe haber nada oculto o envuelto en la naturaleza. La naturaleza debe ser un mecanismo” (p. 137). Una naturaleza así se define por la exterioridad radical de

sus partes, no posee una unidad peculiar exterior a la que le confieren las leyes de la naturaleza: es naturaleza naturalizada (*nature naturée*). Así pues, como lo ve Bergson muy claramente, captar la naturaleza a partir de una nada posible es negarle toda forma peculiar de negatividad, es confundirla con lo pensable. Sin embargo, esta tesis de la unidad del ser y de la esencia *debe ser negada en el mismo instante en que se postula*, y esto por la virtud misma de lo que lleva a postularla. En efecto, porque el ser se pone en equilibrio con la nada, solo puede ser siendo plenamente, pero, por la misma razón, *no es necesario que sea*, y por eso su ser envuelve no solo la esencia sino también su realización en la existencia, realización de que no puede haber pensamiento. En la medida en que el ser se capta a partir de la nada, hay que reconocer en él una dimensión de existencia pura que queda fuera de la esencia. Esto significa que "al mantener la contingencia del acto de creación, Descartes defendió la facticidad de la naturaleza y legitimó así otra perspectiva sobre esta naturaleza existente que la del entendimiento puro" (Merleau-Ponty, 1968, p. 100). En efecto, mientras que la esencia del ser natural se ofrece al entendimiento, es decir a la razón, su existencia solo es accesible por una "inclinación natural", que me empuja a creer en el efecto existencial que mis sentidos me entregan pasivamente. Correlativamente, el compuesto de alma y cuerpo, descalificado desde el punto de vista del entendimiento, es visto como rehabilitado en virtud de su aptitud para establecer una relación entre mí y una existencia desnuda. Así, Merleau-Ponty interpreta la dualidad de los sentidos de la naturaleza en Descartes (razón/inclinación natural) como el índice de una tensión ontológica, cuya dimensión completa despliega, entre lo que él llama una ontología del objeto y una ontología del existente (o del acontecimiento).

Sea cual fuere la exactitud de esta interpretación, lo importante aquí es que Merleau-Ponty ve en ella la manifestación temática, por así decirlo, de una ambigüedad que caracteriza a la ontología occidental:

> ¿No encontramos en todas partes la doble certeza de que el ser existe, de que las apariencias no son más que una manifestación y una restricción del ser, y de que estas apariencias son el canon de todo lo que podemos entender por "ser", de que en este sentido es el ser en sí el que aparece como un fantasma inasible, un *Unding*? ¿No podríamos encontrar lo que se ha llamado una "diplopía ontológica" (Blondel), que después de tanto esfuerzo filosófico no podemos esperar llevar a una reducción racional y que nos deja con la única alternativa de abarcarla totalmente, de la misma manera que nuestra mirada se apodera de las imágenes monoculares para hacer de ellas una visión única? (Merleau-Ponty, 1995, p. 127)

Así, la historia de la ontología revela en cada pensador la recurrencia de una tensión entre dos enfoques de la Naturaleza: uno que pone el acento en su determinabilidad, su transparencia al entendimiento, el otro que subyace a su facticidad irreductible y tiende por tanto a valorar la visión desde el punto de vista de los sentidos. Ahora bien, tal es el problema de la naturaleza, no se trata de detenerse en esta dualidad, porque, como demuestra el estudio de Descartes, llega un momento en que acaba implicando tesis incompatibles; pero tampoco se trata de ir pura y simplemente más allá de ella, ya que cualquier intento de reducir estos dos términos a un tercero, tarde o temprano reaviva la dualidad. Tal es la dificultad que implica el estudio de la naturaleza: no se puede detenerse en la dualidad, y sin embargo no hay síntesis posible. Esto es lo que confirma una nota inédita (1958-1959):

> valor del dualismo, o más bien rechazo de un monismo explicativo que recurriría a una ontología "intermediaria". Busco un punto medio ontológico, el campo que reúne objeto y conciencia... Pero el campo, el ser bruto —el de la naturaleza inanimada, del organismo— no debe ser concebido como una tela en la que se recortarían objeto y conciencia, y el orden de la causalidad y el orden del sentido[3].

Como escribe Merleau-Ponty, la única salida consiste, pues, en "tomar posesión" de la dualidad, es decir, según la comparación óptica, en determinar un plan original en el que esta dualidad se resuelva internamente, pero en cuyo centro también se arraigue de tal manera que sea posible hacer de él el nacimiento de un nuevo enfoque. Se trata de crear un sentido original del ser natural, del que la dualidad entre acontecimiento puntual y objeto determinado es como un retrato abstracto. Esto exige deshacer el complejo ontológico característico de la metafísica clásica y cuyo núcleo central consiste, como hemos visto, en la división tripartita —en realidad nunca tematizada realmente por Merleau-Ponty— entre la nada, la esencia y la existencia: es en virtud de un acto idéntico que la nada se postula como condición necesaria del ser, que este último se identifica con lo cognoscible y que esta identificación se ve al mismo tiempo como contestada por la emergencia de una facticidad pura que cae fuera de la esencia. En otras palabras, lo que está en juego aquí, por así decirlo, es la concepción obvia de la naturaleza como conjunto de sucesos determinados espacio-temporalmente de realidades genéricas.

La cuestión que se plantea entonces es la del modo de acceso a este ser natural. En la medida en que la filosofía pura está siempre amenazada por la diplopía ontológica,

---

[3] Folio 22 (Merleau-Ponty, F22), fechado en 1958-1959, Archivos Merleau-Ponty, Bibliothèque National, Paris.

es en el terreno mismo de la ciencia contemporánea donde Merleau-Ponty encuentra los medios necesarios para impugnar el complejo ontológico que dicta las concepciones clásicas, y es por ello por lo que el recorrido histórico de las concepciones de la naturaleza conduce a un examen del estatuto de la idea de naturaleza en la ciencia moderna. Como lo expresa en sus notas de clase, si no hay razones para pedir a la ciencia una nueva concepción de la naturaleza ya hecha, porque la ciencia no es filosofía, "encontramos en ella los medios para eliminar las falsas concepciones de la Naturaleza" (Merleau-Ponty, 1995, p. 120). Dicho de otro modo, si la ciencia se sostiene en general sobre presupuestos ontológicos ingenuos, es conducida por sus propios resultados a una realización y a una reforma de estos presupuestos hasta el punto de poder indicar al menos el camino de una nueva filosofía de la naturaleza: "es la crítica interna de la física la que nos lleva a tomar conciencia del mundo percibido... La mediación del conocimiento nos permite redescubrir indirecta y negativamente el mundo percibido que la idealización previa nos había hecho olvidar" (Merleau-Ponty, 1995, p. 138). Aquí encontramos nuevamente el método empleado en *La estructura del comportamiento*: la reducción fenomenológica opera sobre bases científicas y por medio de una crítica interna de sus propios prejuicios. Al igual que en *La estructura del comportamiento*, la experiencia derivada del estudio científico de la conducta justificó la crítica del intelectualismo y condujo así a la conciencia perceptiva. El estudio de los resultados de la física y la biología contemporáneas alimenta la crítica de los presupuestos de la metafísica y permite una determinación renovada del ser natural. Sin embargo, no debemos concluir de esto que la filosofía no esté obligada a hacer su aporte; por el contrario, podemos interpretar la segunda parte de la exposición histórica, que se refiere a la concepción "romántica" de la naturaleza, como un primer

intento, al menos negativo, de lo que el enfoque científico nos permitirá aclarar.

Como era de esperar, el estudio de las ciencias contemporáneas, en particular de la biología, conduce, pues, a la destrucción de los presupuestos ontológicos constitutivos de la metafísica clásica. Podemos resumir la concepción merleau-pontyana de la naturaleza en cuatro proposiciones que, por cierto, son profundamente interdependientes: 1) "la totalidad no es menos real que las partes" (Merleau-Ponty, F22); hay una realidad de lo negativo y, por tanto, no hay alternativa entre el ser y la nada; 3) un acontecimiento natural no se asigna a una localización espacio-temporal única; 4) solo hay generalidad como generatividad. Intentaremos aclarar rápidamente cada una de estas proposiciones. Hemos visto que, en Descartes, el principio de la naturaleza refluye hacia Dios, de modo que la naturaleza misma no es otra cosa que la suma de sus partes y, por tanto, no posee unidad propia. Por el contrario, como lo prevé la lectura de Bergson, Merleau-Ponty ve en las concepciones modernas de la naturaleza la rehabilitación de una unidad intrínseca del ser natural. En otras palabras, hay una totalidad natural irreductible a la suma de sus partes sin ser, sin embargo, otra cosa, sin referirse a un principio positivo. El ser natural existe en el modo global, en el que lo que sucede en cada parte localizada y lo que ocurre en cada momento es tributario de las relaciones de cada parte con todas las demás, es decir, de lo que sucede con la totalidad. O más bien, si es cierto que el todo es real, la ruptura de las partes espaciales y temporales depende ya de una abstracción: de la misma manera que la realidad de las notas es inseparable de la realidad de la melodía, la realidad de cualquier acontecimiento situado en el tiempo y en el espacio depende de lo que sucede con el todo. Tenemos aquí una confirmación sorprendente de lo que la

psicología de la forma revela en el nivel perceptivo. Esta confirmación puede obtenerse en primer lugar a partir de la física. Por eso, Merleau-Ponty se interesa por la revisión relativista de la física newtoniana que lleva a revelar la interdependencia constitutiva del espacio y del tiempo y, por tanto, la imposibilidad de adoptar un punto de vista absoluto que sitúe cualquier acontecimiento temporal en el centro de un tiempo único. La física moderna, como expresa Merleau-Ponty (1995) de manera radical, "estudia un Ser masivo en el que lo que es tiempo, espacio, materia, etc., no debe aparecer como tantas realidades yuxtapuestas, sino como una realidad indivisible" (p. 145). En verdad, en este aspecto, Merleau-Ponty debe casi todo a Whitehead, a quien dedica un capítulo entero. En efecto, al definir la naturaleza como proyección o movimiento, Whitehead la concibe como un acontecimiento masivo; por tanto, el espacio y el tiempo, lejos de constituir la naturaleza en el sentido en que lo situado la compondría, no son más que modos abstractos de determinación de las relaciones en el centro de este acontecimiento global. Aquí daré solo una fórmula, tomada de *El concepto de Naturaleza*, cuyo comentario podría considerar el texto de Merleau-Ponty en su totalidad:

> El germen del espacio se encuentra en las relaciones mutuas de los acontecimientos en el interior del hecho general inmediato que es toda la naturaleza ahora discernible, es decir, en el acontecimiento único que es la totalidad de la naturaleza presente (Whitehead, 1920, pp. 52-53).

Ahora bien, esta dimensión globalizadora del ser natural se confirma en el nivel de la naturaleza viva, a la que Merleau-Ponty dedica la esencia de su ciclo de conferencias. Ya se trate de una reflexión sobre el comportamiento o sobre la embriología, descubrimos que solo podemos dar cuenta de los hechos si admitimos que

cada parte del organismo lleva en sí la referencia a una forma total, que no es otra que el organismo como tal. El organismo no es la suma de sus partes —y así escapamos al mecanicismo— sin hacer referencia, no obstante, a un principio trascendental, y por eso el vitalismo es igualmente inadecuado: lo vivo es como un torbellino, que no es más que agua y que, no obstante, le da su forma. En otras palabras, como Canguilhem había visto tan claramente desde su perspectiva, la vida surge en relación con el nivel físico-químico. No captamos la vida más que negándonos a restringirnos al punto de vista analítico y a los fenómenos locales: el organismo, dice Merleau-Ponty, es un *macrofenómeno* o un *fenómeno envolvente*, que inviste lo instantáneo-local, que se sitúa entre los componentes, es decir, en todas partes y en ninguna. Solo alcanzamos la vida en su realidad renunciando a la identificación implícita entre ser y corpúsculo: "la vida es visible y existe solo en cierta escala de observación, la macroscópica, pero en esta escala es completamente verdadera y original. Existe, pues, en solidaridad con la visión, no existe en sí misma como el corpúsculo indivisible" (Merleau-Ponty, F22). En otras palabras, la distinción entre físico-química y vida es la que existe entre lo óntico y lo ontológico: los fenómenos físico-químicos no pertenecen *al ser* del organismo, como señala Goldstein, y a quien se refiere Merleau-Ponty en una nota inédita.

La consecuencia de este descubrimiento es la rehabilitación de lo negativo, es decir, el rechazo a pensarlo según una oposición masiva al ser. De hecho, si la totalidad *no* es más que la suma de sus partes y al mismo tiempo es eficiente —ya que dirige los fenómenos orgánicos— y es por tanto real, debemos admitir una realidad de lo negativo. Como bien lo expresa Merleau-Ponty (1995):

> la realidad de los organismos supone un ser no parmenídeo, una forma que escapa al dilema del ser y del

no ser. Podemos hablar, pues, de una presencia del tema de estas realizaciones, o decir que los acontecimientos se agrupan en torno a una especie de ausencia (p. 239).

Cada acontecimiento orgánico está polarizado por una totalidad que no es más que sus modos de actualización y por tanto nunca realizada como tal. Así, la vida puede caracterizarse por un "no ser operante", por una falta "que no es falta de esto o de aquello", y por eso, como ya había demostrado Bergson, se sitúa más allá de la alternativa del mecanicismo y del finalismo; no es mecanicismo puesto que el organismo está polarizado por el futuro y por tanto más que por sí mismo, pero no depende de la finalidad porque lo que dinamiza al viviente no es un ser trascendente y positivo, porque el acto de devenir del viviente es tributario de cada uno de los estadios efectivos. El desenvolvimiento del animal, magníficamente enunciado por Merleau-Ponty (1995), es "como una pura estela que no es atribuible a ningún barco" (p. 231). Esto nos lleva a una tercera determinación.

Hemos visto que la sumisión de la naturaleza a la alternativa del ser y la nada tuvo como consecuencia una escisión irreductible e incomprensible entre esencia y existencia. A la inversa, es claro que la nueva determinación del ser natural como totalidad, como aquello con lo que el ser envuelve, por tanto una dimensión de negatividad, tiene como consecuencia el abandono de esta escisión. En efecto, si se concibe la naturaleza física como un movimiento global o un acontecimiento masivo, se sigue que cualquier localización espacio-temporal, lo que Whitehead llama un "punto de inflamación", es ya una abstracción, y que, en su textura real, es decir, en su textura natural, "el acontecimiento abarca el espacio y el tiempo, es transespacial y transtemporal" (Merleau-Ponty, 1995, p. 230). Del mismo modo, decir que cualquier proceso vital, la regeneración

celular por ejemplo, remite a una forma ausente que ese proceso pretende precisamente realizar, es reconocer que el presente del organismo invade su futuro, o mejor, es el presente del organismo solo en cuanto que ya es futuro y todavía pasado. Si el tema de la melodía animal no es otro que su realización sin coincidir por ello con ninguna de sus etapas, debemos concluir que su existencia es transversal a la multiplicidad temporal. De la misma manera, si el todo orgánico no es la suma de sus partes locales, sin referirse a un principio trascendente, debemos reconocer que existe de modo ubicuo, como aquello que atraviesa y conecta las partes locales. El ser natural manifiesta un tipo de existencia bastante notable, que podríamos calificar de *existencia general:* existir en la naturaleza o como naturaleza, no es estar situado en un punto del espacio y del tiempo, la existencia natural no es pura y simple realización de una esencia. Esto no significa que la naturaleza sea ajena al espacio y al tiempo, sino que el espacio y el tiempo no pueden designar un orden o un elemento indiferente a los acontecimientos que en él se producen. La realidad ya no significa realización, es decir, inscripción de una cualidad o de una determinación en el marco de referencia espacial y temporal, sino espacialización y temporalización inherentes a la cualidad. Deberíamos decir, pues, que el acontecimiento natural no existe en el espacio-tiempo, sino como espacio-tiempo; no se desarrolla en medio del espacio-tiempo, sino que desarrolla el espacio-tiempo.

Así entendemos la última de las proposiciones que enunciamos al principio: solo hay generalidad como generatividad. De hecho, decir que la existencia natural es una existencia general equivale a reconocer que solo hay generalidad como generalidad existente: la generalidad solo tiene sentido en tanto que abarca localizaciones espaciales o temporales, puntos de inflamación, por lo

tanto no se distingue de la pluralidad de acontecimientos por los que se actualiza. Tenemos aquí la concepción clásica de lo posible, como conjunto de determinaciones concebibles, en sí mismas —separadas de la actualidad— y, por consiguiente, la distinción misma de lo real y lo posible que se encuentra profundamente puesta en cuestión. Como lo expresa Merleau-Ponty en un texto inédito cuyo título es "Morfología dinámica":

> con la desaparición de la materia, como existencia molecular en el tiempo y en el espacio, desaparece el problema de la esencia. No es que volvamos en lo más mínimo a un mundo atemporal e inteligible, sino al contrario, porque la esencia (el estilo) es en sí misma abundante, porque convoca a la pluralidad (en lugar de superarla) (Merleau-Ponty, F22).

La generalidad de la esencia no significa más que su transespacialidad, es decir, en última instancia, la pluralidad de acontecimientos que engendra: a este respecto, podríamos decir que el espacio-tiempo, tal como lo hemos descrito, es la esencia de la esencia. El estudio de ciertos fenómenos vitales confirma esta lectura. Los fenómenos del mimetismo, por ejemplo, siguen siendo incomprensibles mientras opongamos la determinación cualitativa a la localización espacio-temporal. Se aclaran cuando comprendemos que hay *relaciones activas*, que la semejanza no es solo una relación que el espíritu establece entre individuos exteriores unos a otros, sino también un modo de ser específico que abarca la dispersión espacio-temporal: más allá de la unidad esencial y de la multiplicidad espacio-temporal, la relación nombra el sentido del ser verdadero del ser natural. Como señala Merleau-Ponty en el mismo texto inédito, ya no hace falta preguntarse "en qué se parece el niño a sus padres, sino: él es sus padres. En qué se aplican aquí y allá las mismas leyes de la naturaleza, en qué se presenta el azufre en

varios estados, sino: es el mismo azufre el que está aquí y allá... La naturaleza es en sí misma general". Podríamos decir que la naturaleza *es* en el sentido en que el niño es sus padres: un trozo de azufre dado y cualquier otro trozo de azufre son a la vez idénticos y diferentes: es relación realizada, similitud abundante. Tal intuición proviene de un antiplatonismo profundo: es el mismo azufre, y no la misma idea de azufre, el que está aquí y allá.

No hay que concluir de ello que se ha abolido toda distinción, por ejemplo, entre el organismo y sus manifestaciones efectivas, ni hay que ensalzar un monismo radical con el pretexto de que la división entre esencia y existencia ha pasado de moda. Si el organismo no es todavía lo que es, hay que admitir que se distingue, como ser específico, de sus modos de realización. Se trata más bien de preguntar cómo es posible pensar esta distinción fuera de la dualidad de esencia y hecho, de posible y real. Nos parece que la respuesta reside en lo virtual en el sentido en que Bergson y Deleuze lo tematizan: el ser del ser natural es el ser virtual. En efecto, lo virtual no es lo posible, es real en cuanto virtual; pero tiene "la realidad de una tarea que cumplir", lo que equivale a decir que solo existe como su propio proceso de actualización, que es siempre un proceso de diferenciación. La realidad no es un salto incomprensible de la esencia a la existencia, sino más bien la actualización de una virtualidad. Lo virtual no es otra cosa que el conjunto de sus actualizaciones, que son infinitas, puesto que lo virtual solo existe por y como su actualización; pero se distingue de ella en que es precisamente la potencia de esta infinitud y en que, por tanto, ninguna actualidad agota su abundancia.

Llega el momento de concluir esta exposición sobre el enfoque merleau-pontyano de la naturaleza. Como hemos demostrado al principio, la investigación en torno a la naturaleza está determinada por la voluntad de elaborar

una *filosofía* de la percepción, es decir, de mostrar que el análisis de la percepción tiene un alcance tal que permite comprender el fenómeno mismo de la verdad; por eso se entiende lo percibido como lo no instituido, es decir, como naturaleza. En otras palabras, se trata de demostrar que el ser percibido descrito en la *Fenomenología de la percepción* tiene una significación ontológica, que corresponde al sentido último del ser, es decir, define las condiciones a las que se somete todo lo que aspira a la realidad. Ahora bien, esto es precisamente lo que la reflexión sobre la naturaleza nos permite establecer. Decir en efecto que el ser natural es macrofenómeno es afirmar que *la realidad misma de la naturaleza implica su perceptibilidad:* solo hay ser omnicomprensivo en cuanto ser percibido. Puesto que yo solo capto el organismo como fenómeno total, por ejemplo, debemos concluir que la referencia constitutiva de la naturaleza a la perceptibilidad no desmiente su realidad:

> Buscar lo real más de cerca sería proceder de manera equivocada. Tal vez debamos tomar el camino inverso. Lo real no se obtiene tal vez insistiendo en las apariencias, tal vez sea apariencia. Todo proviene de nuestro ideal de conocimiento, que hace del ser una *blosse Sache* (Husserl). Pero, por ser captada solo globalmente, la totalidad tal vez no esté desprovista de realidad. La noción de real no está necesariamente ligada a la de ser molecular. ¿Por qué no habría ser molar? (Merleau-Ponty, 1995, p. 209).

Así pues, es seguramente debido a este largo paso por el estudio de la naturaleza que el ser percibido, tal como ha sido descrito en la *Fenomenología de la percepción*, llega a designar el sentido mismo del ser, y que Merleau-Ponty puede, por tanto, postular la identidad última y eminente del *esse* y del *percipi*. Una nota para la serie de conferencias del tercer año resume perfectamente la situación: “el ser natural es hueco porque es ser de totalidad, macrofenómeno, es decir, eminentemente ser-percibido, ‘imagen’” (Merleau-Ponty, 1995, p. 281). Asistimos, pues,

a una inversión del enfoque, en el fondo todavía muy husserliano, de la *Fenomenología de la percepción*. En este texto, el mundo natural —en el sentido "objetivo"— se reduce en beneficio del sujeto encarnado y se hace aparecer la referencia constitutiva de este sujeto a un mundo percibido. En las obras posteriores, Merleau-Ponty suspende la subjetividad y se interesa únicamente por el ser natural, en cuyo seno descubre una referencia constitutiva a la percepción. Ya no toma como punto de partida la conciencia, que lo lleva inmediatamente al problema de la relación entre el mundo percibido y la naturaleza; comienza por la naturaleza para mostrar en ella la identidad del ser y del ser percibido. Así pues, es precisamente por la reflexión sobre la naturaleza que se produce el paso hacia la ontología.

Sin embargo, la filosofía de la naturaleza no es una ontología, el ser natural no es más que una "capa delgada del ser". Quedaría por mostrar, pues, cómo esta teoría del ser natural permite tomar en cuenta el *logos,* cómo el modo de ser específico que se afirma en la naturaleza hace concebible su sublimación bajo la forma de la idealidad, es decir, de la unidad expresiva. Por eso, si la naturaleza no es el ser, el ser natural representa, sin embargo, como Merleau-Ponty repite en varias ocasiones, un modo privilegiado de acceso al ser. De ahí una pregunta que nos contentaremos con plantear a modo de conclusión. Si es cierto que la reflexión sobre el ser natural es lo que permite pasar de una fenomenología a una ontología, ¿en qué medida esta ontología sigue siendo fenomenológica? ¿La ontología de Merleau-Ponty no conduce a una filosofía de la naturaleza? Me parece que es así, pero eso no significa, a mi modo de ver, que abandone, no obstante, la exigencia fenomenológica. La pregunta decisiva que compromete el sentido último de la filosofía de Merleau-Ponty es, pues, a mi modo de ver, la siguiente: ¿la filosofía de la naturaleza

que surge en la última obra de Merleau-Ponty es el signo de un abandono de la fenomenología o su modo más exigente de realización?

Referencias

Merleau-Ponty, M. (1942). *La structure du comportement.* Presses Universitaires de France.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1962). Un inédit de M. Merleau-Ponty. *Revue de Métaphysique et de Morale, 4,* 401-409.

Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible. Suivi de notes de travail*. Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumés de Cours, Collège de France 1952-1960*. Gallimard.

Merleau-Ponty, M. (1995). *La nature: Notes, cours du Collège de France*. Editions du Seuil.

Whitehead, A. N. (1920). *The Concept of Nature*. Cambridge University Press.

¿Puede la noción de "carne" de Merleau-Ponty fundamentar o incluso transformar el pensamiento medioambiental?

Isis Brook[1]

De vez en cuando, en el pensamiento medioambiental surgen referencias a las ideas de Merleau-Ponty. Este texto examina si sus ideas pueden ser útiles para ese pensamiento y de qué manera. Para llegar a una conclusión, examino en detalle e intento aclarar las nociones de "carne" y "tierra" con el fin de ver si pueden transmitir los significados que los comentaristas a veces les atribuyen. Con un esquema más claro de lo que estaba diciendo, sugiero que la nueva ontología que introduce Merleau-Ponty podría ayudar a transformar el pensamiento medioambiental, pero que se requiere una argumentación cuidadosa para demostrarlo.

Introducción

La cuestión de si la noción de "carne" de Merleau-Ponty tiene algo que decir al pensamiento medioambiental contemporáneo surge, para mí, principalmente porque

---

[1] Este texto se publicó con el título "Can Merleau-Ponty's Notion of 'Flesh' Inform or even Transform Environmental Thinking?" en: *Environmental Values, 14*, 2005, pp. 353-362 (*N. del T.*)

parece haber algo en sus escritos cuando habla de "carne" que sugiere un compromiso muy real con el mundo y con uno mismo como un ser corporal completamente inmerso en él. Pero también surge porque algunos comentaristas han establecido una conexión entre la carne y el pensamiento medioambiental y aún más comentaristas han señalado la utilidad de la idea de Merleau-Ponty del cuerpo-sujeto para esa misma tendencia de pensamiento.

Un ejemplo temprano e influyente de esta conexión entre el pensamiento medioambiental y la obra de Merleau-Ponty es *The Natural Alien* de Neil Evernden, en el que integra las ideas de Merleau-Ponty sobre nuestra experiencia vivida en su noción de vernos a nosotros mismos como "campos de cuidado" (Evernden, 1985, p. 47), en oposición a objetos en un entorno objetivado. Para Evernden, este cambio traerá consigo una toma de conciencia de nuestra situación actual y un cambio en nuestra respuesta hacia el mundo. Otra aproximación cuidadosa y explícita entre el pensamiento medioambiental y esta figura de la fenomenología es el artículo de Monika Langer "Merleau-Ponty and Deep Ecology", en el que analiza el énfasis de la nueva ontología de Merleau-Ponty como una sugerencia de los medios para resolver la crisis ambiental (Langer, 1990). La conexión más común que los filósofos medioambientales han hecho con la fenomenología es con la obra de Heidegger (Zimmerman, 1990; Mugerauer 1994), y de hecho otras disciplinas, como la geografía, el comportamiento ambiental y la arquitectura, han encontrado aquí ricas vetas de pensamiento sobre nuestra manera de estar en el mundo. Más recientemente, parte de este pensamiento se ha reunido bajo el nombre de ecofenomenología. La etiqueta es tal vez tan pegadiza y sugerente como

cualquier nombre que contenga el término fenomenología, y sugiere claramente la unión del pensamiento medioambiental (lo que podría denominarse una mezcla de historia natural y una preocupación sistemática por la naturaleza)[2] y esta rama de la filosofía continental. El compendio *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself* (Toadvine & Brown, 2003) presenta la vanguardia de este pensamiento y aquí, junto con Husserl y Heidegger, se desarrolla y evalúa la posible contribución de Merleau-Ponty al pensamiento medioambiental. En varios de los artículos, la noción de "carne" de Merleau-Ponty se utiliza principalmente para articular una forma diferente de entender nuestra relación con/en/para el mundo. Pero ¿funciona realmente esta noción de carne para relacionarnos de alguna manera nueva con el medio ambiente y, si lo hace, cómo lo hace exactamente?

Dos problemas

Podemos identificar rápidamente dos problemas importantes que podrían obstaculizar una explicación detallada. El primero es la explicación inadecuada de la carne dada por Merleau-Ponty. El tratamiento principal de la idea se da en el texto *Lo visible y lo invisible,* que se compuso a partir de notas y borradores de capítulos posteriores a la muerte de Merleau-Ponty en 1961. Podemos ver a partir de los capítulos proyectados y las notas de trabajo que la carne no era un pensamiento pasajero, sino que impregnaba todo un libro largo. La

---

[2] Siguiendo el argumento central de Evernden, la parte "Eco" del término presumiblemente no debería verse como derivada directamente de la ciencia de la ecología, que él considera que tiene en su núcleo una interpretación del mundo no sólo separada de su significado para nosotros sino también, paradójicamente, inserta en una comprensión de la naturaleza como recurso.

situación en la que nos encontramos es la de una idea sugerente, pero sin una interpretación definitiva que sirva para comprobar su utilidad. Dicho esto, lo que sí tenemos es una serie de comentarios e interpretaciones y algunos intentos de utilizar esta idea dentro del pensamiento medioambiental, de modo que, aunque no hay más elucidaciones por parte del propio autor, sí existen un conjunto de trabajos que podrían ayudarnos.

El segundo problema es la naturaleza radical de la idea de la carne. Lo que Merleau-Ponty propone aquí es un cambio tan completo respecto de nuestra forma habitual de conceptualizarnos a nosotros mismos y al mundo que necesariamente va a resultar difícil explicarlo utilizando un lenguaje que ha sido perfeccionado por siglos de esa conceptualización normal. Esto significa que no solo va a ser difícil incluso ponerlo en palabras, sino que también es improbable que sea el tipo de idea que podamos incluir en un conjunto ya formado de ideas sobre, por ejemplo, qué es un medio ambiente, qué podría ser un problema medioambiental y qué tipo de cosa podría considerarse una solución. Esta inevitable ambigüedad, creo, ha sido el problema clave, ayudado e instigado por el primer problema de la ambigüedad circunstancial que surge de cualquier obra inacabada.

La promesa potencial

Obviamente, la primera tarea es intentar explicar esta idea tan poderosamente sugerente, pero antes de intentarlo será útil, como antecedente y como apoyo para esta tarea, hacer algunas sugerencias preliminares sobre lo que podríamos sacar de ella. Si tomamos algunas de las preguntas que actualmente preocupan al pensamiento medioambiental —si las cosas inanimadas pueden tener valor intrínseco, si

toda valoración es dañinamente antropocéntrica, si la naturaleza es una construcción social, si la acción local de base conduce a una mayor protección ambiental que la legislación nacional o internacional, si ciencias como la ecología están demasiado contaminadas por un enfoque instrumental— podemos ver que muchas de las soluciones sugeridas dependen de la comprensión de nuestra relación con el mundo.

Esta idea, la carne, surge de un intento de representar la realidad de una manera que refleje cómo es; no solo para nosotros, como sujetos que experimentan y que se consideran de algún modo separados de un mundo objetivo, sino también para el mundo. Se trata de una tarea audaz, y muchos dirían que imposible. Y lo que se haga después con la imagen obtenida es otra cuestión. Lo importante es que nos da una nueva forma de conceptualizar la relación entre los seres humanos y el mundo, y si, como mínimo, aumenta nuestra capacidad de asombro o legitima el asombro como virtud, entonces incluso esto contribuirá en cierta medida a hacer que la relación entre los seres humanos y el mundo sea más clara.

¿Qué quiere decir Merleau-Ponty con "carne"?

En la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty presenta una explicación de cómo estamos en el mundo que ayuda a cambiar el foco hacia nuestra situación y también enfatiza la importancia de nuestro ser corpóreo. Esto es una gran mejora con respecto a las formas de dualismo que nos representaban como mentes que reflexionaban sobre objetos, pero tal explicación no era, para el Merleau-Ponty tardío, lo suficientemente radical. Siente que en ese trabajo sigue habiendo una objetivación residual del mundo. La explicación dada en la

Fenomenología de la percepción todavía parece implicar una especie de movimiento entre yo y el mundo; un tipo extraño de mundo. El sujeto y el objeto dependen uno del otro, son dos partes de un solo sistema, y dentro de la *Fenomenología de la percepción* el mundo sigue dependiendo del sujeto aunque el sujeto también depende del mundo, pero este sigue siendo un mundo tal como lo pretende el sujeto. Una forma de decirlo sería que, aunque en la *Fenomenología de la percepción* estamos en el mundo, el mundo es el que pretendemos (el que conocemos), al menos, es el único del que podemos estar seguros. En su obra posterior, Merleau-Ponty pretende romper de forma aún más radical la dicotomía sujeto-objeto. La noción de carne forma parte de esa manera de hacerlo.

Si quisiéramos rastrear la génesis del término dentro del pensamiento fenomenológico, necesitaríamos referirnos a Sartre y a Husserl, quienes usan este término con propósitos muy diferentes. Para una exploración completa de las conexiones entre estos pensadores sobre este punto, remito al lector a un útil artículo escrito por Ted Toadvine (2003) que trata precisamente sobre este tema; para mis propósitos bastará una simplificación práctica. Podría decirse que la resistencia de Merleau-Ponty al uso que hace Sartre de la "carne del mundo" (Sartre, 1996, p. 392) —como una experiencia límite que muestra la imposibilidad de cualquier fusión entre el para-sí (la conciencia como algo separado de aquello de lo que es consciente) y el en-sí (un objeto que está lleno solo con su coseidad)— alojó la palabra "carne" en su mente (como arenilla en una ostra). En "El filósofo y su sombra", Meleau-Ponty utiliza la indicación de Husserl de que las cosas se captan "en la carne" y la toma, como él dice, "literalmente" (Merleau-Ponty, 1964, p.167). Esta indicación se utiliza luego para

crear una nueva forma de disolver la división residual en nuestro pensamiento de la relación entre sujeto y objeto. Lo que parece tener lugar en el pensamiento de Merleau-Ponty es una forma de reconfigurar la unión del sujeto y el objeto de tal manera que no están unidos porque son lo sostenido y lo que sostiene en nuestra conciencia, sino porque ambos están fundamentados, antes de cualquier división conceptual, en la misma materia. Lo que pensamos como sujeto y lo que pensamos como objeto tienen la misma fuente.

La materia de la tierra

Antes de llegar a la conclusión de que esto es lo que él quiere decir con carne, quiero introducir otro término que Merleau-Ponty también toma de Husserl, y nuevamente es un término que no significa lo que normalmente se ha hecho significar, sin embargo, como el de "carne", comporta un asunto lleno de resonancias y equipaje simbólico. Este es el término "tierra". ¿Por qué Merleau-Ponty usa estas palabras en lugar de acuñar una nueva para evitar cualquier malentendido? Aquí creo que la respuesta está en la forma en que algo de las resonancias y el equipaje simbólico toca una fibra sensible. Sin embargo, para nuestros propósitos de tratar de llegar a lo que quiere decir sería mejor dejar todo eso de lado y tratar estos términos, por el momento, como si fueran nuevos. La tierra (este término del que casi nunca se ha oído hablar antes, a menos que se haya leído al Husserl posterior o a Merleau-Ponty) es el "terreno de la experiencia". Gary Brent Madison reúne algunas citas de varios artículos para explicar este punto sucintamente.

> La tierra, dice Merleau-Ponty, interpretando a Husserl, es el "suelo de la experiencia", "el tronco del que se

> engendran los objetos". La tierra es, en cierto modo, anterior a toda experiencia y abarca de antemano "todas las posibilidades ulteriores de experiencia". Es, dice, "algo inicial, una posibilidad de realidad, la cuna, la base y el suelo de toda experiencia". La tierra no es, por tanto, un objeto que se enfrenta a un sujeto, algo correlativo a él, sino más bien un "pre-objeto". No está contenida en el espacio sino que es más bien la posibilidad del espacio; "no es un lugar en el sentido en que los objetos mundanos tienen un lugar. La tierra es nuestra fuente [*souche*], nuestro *Urheimat*. Es la raíz de nuestra espacialidad, nuestra patria común" (Madison, 1981, p. 212).

Probablemente valga la pena subrayar lo que aquí se dice que es la tierra junto con mi interpretación de lo que no es. Yo añadiría que esto no significa que la tierra sea una especie de limo primigenio ni nada que cause cosas o que lo hiciera en el pasado. Si queremos hacer una conexión con la tierra (el planeta que es nuestro hogar) o con la tierra (que excavamos y es el medio que nos proporciona nuestro sustento), entonces tenemos que decir que, para entender la tierra dentro del esquema de Merleau-Ponty, son estos usos comunes del término los que son metafóricos y no al revés. La tierra bajo nuestros pies y las cosas que manipulamos cuando trituramos patatas son ejemplos que comparten un estilo con esta otra tierra y atraen nuestra atención hacia ella. Creo que por eso se utiliza la palabra. Con la carne tenemos una combinación similar de resonancias y símbolos, mientras que al mismo tiempo tenemos que establecer que esta carne, en el esquema de Merleau-Ponty, no es carne en ninguno de los usos habituales del término.

¿Cómo es posible que tengamos algún tipo de relación con este reino recién identificado, la tierra? Hasta ahora, la

imagen que tenemos es la del sujeto-objeto como algo más de lo que hace posible al sujeto y al objeto, pero que no es ni sujeto ni objeto. Antes de esta nueva noción de tierra, se suponía que la forma con guión, sujeto-objeto, se lograba mediante la reducción fenomenológica, donde se sabe que los dos están unidos por ser parte de la misma experiencia. El cuasi-objeto en este emparejamiento inseparable es el correlato de la experiencia de sí mismo.

Ahora tenemos una nueva comprensión que, de alguna manera, fundamenta tanto al cuasi-objeto como al cuasi-sujeto como aspectos de algo más y, por lo tanto, *necesariamente* entrelazados. Por eso, decimos que todavía podemos usar la fórmula "sujeto-objeto con guión", pero por una nueva razón.

Lo que debemos evitar en este punto es imaginarnos esto como tres cosas: sujeto, objeto y materia nueva, porque el punto es que todo es uno. Sin embargo, lo único que existe no es todo objeto o toda subjetividad como se concibió antes de la comprensión de que existe esta materia previa conceptualmente nueva de la cual los cuasi-objetos y los cuasi-sujetos son solo un estilo particular de manifestación. De hecho, si profundizamos en cualquiera de las manifestaciones tal como son, en lugar de como las conceptualizamos previamente, lo que emerge es la aceptación total en la que se sostienen lo que pensamos como nosotros y lo que pensamos como el mundo.

De vuelta a la carne

He hablado de la tierra y la he caracterizado como una nueva materia preexistente, por lo que no deberíamos pensar en el "pre" como algo que precede históricamente (como la Edad de Bronce que precedió a la Edad de

Hierro); pero ¿dónde entra en esto la carne? Cuando Merleau-Ponty llega a la conclusión de que tenemos experiencia de este entrelazamiento del sujeto-objeto y de que tiene que ser así, elabora aún más esta tierra preexistente mediante la articulación de la noción de carne. Una vez más, se trata de una palabra que no significa lo que solemos significar y, sin embargo, algunas de las resonancias se transmiten. Si la hubiera llamado "variante especial de materia preexistente", no estoy segura de que se hubiera adoptado y mal utilizado en la misma medida, pero entonces probablemente no se hubiera adoptado en absoluto. Si hacemos lo mismo que hicimos con la tierra e invertimos la dirección de las metáforas, entonces las connotaciones habituales de sensualidad y "encarnación de algo extraordinario" pueden dejarse en su lugar como si surgieran de esta carne de Merleau-Ponty, en lugar de ver esta última como lo mismo que la materia que se encuentra entre el hueso y la piel. Existe una relación aquí, y sale a la luz cuando Merleau-Ponty (1964) describe el cuerpo como "el vínculo" (p. 166), trazando así una analogía con una línea en álgebra dibujada sobre las cosas para mostrar que tienen una relación común con lo que precede o sigue.

El ejemplo experiencial de Merleau-Ponty

Hay algo en el cuerpo de las cosas sensibles que nos permite ver lo que Melissa Clarke (2002) llama acertadamente esta "conectividad originaria". Merleau-Ponty retoma una experiencia particular que podemos tener como indicativa de nuestra situación real como aspectos sensitivos/sensibles de esta carne. Esta experiencia particular es una a la que vuelve una y otra vez en sus escritos y a veces parece una metáfora, pero él

siempre la vuelve a referir a una experiencia real; una experiencia que es emblemática.

La experiencia es la de ser al mismo tiempo tocadores y tocados. El lector puede comprobarlo ahora. Una buena forma de hacerlo es tocar algo con la mano derecha, un lápiz, un papel, cualquier cosa que tenga a mano. Puede sentir la textura, la elasticidad, la frescura o la calidez de la cosa, pero ahora, mientras sigue tocando la cosa con la mano derecha, use la mano izquierda para tocar su mano derecha. Nuevamente podemos sentir esas cualidades de la cosa tocada, pero también está sucediendo algo más y esto se puede explorar mejor ahora (sin mover las manos) notando que la mano derecha también puede sentir el toque de la mano izquierda. Con la mano derecha, o de hecho con cualquier parte de la superficie de la piel, podemos realizar esta duplicación de ser un percibidor/percibido.

Merleau-Ponty consolida el término carne cuando empieza a desentrañar las implicaciones de esta observación, a primera vista bastante mundana, y dice:

> Lo que mira todas las cosas puede también mirarse a sí mismo y reconocer, en lo que ve, el "otro lado" de su poder de mirar. Se ve a sí mismo viendo; se toca a sí mismo tocando; es visible y sensible para sí mismo... Esta paradoja inicial no puede dejar de producir otras. Visible y móvil, mi cuerpo es una cosa entre las cosas; es una de ellas. Está atrapado en la trama del mundo, y su cohesión es la de una cosa. Pero como se mueve y ve, mantiene las cosas en un círculo a su alrededor. Las cosas son un anexo o una prolongación de sí mismo; están incrustadas en su carne, son parte de su definición completa; el mundo está hecho de la materia misma del cuerpo (Merleau-Ponty, 1993, p. 124).

Dos posibles equivocaciones sobre la carne

La primera idea que me viene a la cabeza es que Merleau-Ponty está diciendo que nosotros y el mundo estamos hechos básicamente de la misma materia, pero ¿es eso lo que realmente está diciendo? Suena demasiado parecido a lo que los empiristas decían desde el principio, o quizás incluso a lo que decían los idealistas, dependiendo de qué tipo de materia se trate. Como Merleau-Ponty pasó toda su vida criticando esas opiniones, esta materia, la carne, debe ser muy diferente de la materia tal como se entiende empíricamente y muy diferente del mundo hecho de nuestros conceptos. El tipo de conceptualizaciones de la materia y la mente que estarían informando la resistencia de Merleau-Ponty son conceptualizaciones monistas que derivan sus modelos de materia y mente respectivamente de un rechazo de la otra mitad de una noción dualista. Así, la mente no es extensa y no tiene una relación comprensible con la materia; es todo lo que la materia no es. Y, de la misma manera, la visión de la materia heredada del dualismo es la materia de entidades físicas sin vida. Para dilucidar lo que Merleau-Ponty no entiende por carne, tomemos la sustancia material de aquellos a quienes llamó empiristas y la sustancia mental de aquellos a quienes llamó intelectualistas (idealistas), y probémoslas como interpretaciones de la carne para ver qué posibilidades quedan.

Merleau-Ponty (1968, p. 146) describe la carne como algo que no es como la materia, y yo lo describiría como algo que no es como la materia descrita por los dualistas, es decir, algo tosco. Para evitarlo, la describe como un elemento, con lo que quiere sugerir un elemento como la tierra, el fuego o el agua. El elemento "carne" es tanto yo

como el mundo —"una textura"— y es nuestra capacidad de ver y ser vistos, de tocar y ser tocados lo que nos da esa experiencia directa de la naturaleza envolvente de la carne y nos presenta un emblema de ese envolvimiento. Así que aquí la carne es el tejido del mundo, pero no la materia despojada de (lo que desde una perspectiva dualista son) aspectos subjetivos.

Si se une ese lado subjetivo de la ecuación al mundo, se abre el segundo malentendido posible de la carne: el idealista. Una vez más, Merleau-Ponty (1968) es claro al respecto: "cuando hablamos de la carne de lo visible, no pretendemos hacer antropología, describir el mundo recubierto de todas nuestras propias proyecciones dejando de lado lo que puede ser bajo la máscara humana" (p. 136).

Lo que Merleau-Ponty quiere decir es que yo experimento una cosa y, en la experiencia, tengo que reconocer mi propia coseidad, mi participación en la carne del mundo; solo experimento porque soy parte del mundo sensible. Sin embargo, esto no significa que cada parte del mundo sensible sea sensible en la forma en que yo soy sensible o incluso en una forma mínima de ser sensible, como una roca o una tetera. Tratar a las rocas y las teteras de esa manera es proyectar mi tipo de expresión de la carne del mundo a todo ello. Si voy a hacer eso, entonces bien podría quedarme con cualquier tipo de proyección que elija, ya sean montañas animadas o, por el contrario, perros que no pueden sentir. El objetivo de toda esta charla sobre la tierra y la carne es llegar a una explicación de cómo es, no de cómo me gustaría que fuera.

Lo sintiente/sensible es, como dice Merleau-Ponty (1968), una "variante notable" (p. 136) de la materia del mundo, de modo que no todo puede ser así. No dice qué

seres comparten con nosotros esta particular manera de ser; supongo que no somos los únicos seres capaces de hiperreflexión y, por supuesto, la sensibilidad, en el sentido de la capacidad de sentir, está muy extendida en la carne del mundo. Sin embargo, que la carne del mundo tenga estos estilos particulares de "engrosamientos" dentro de su matriz no significa que cualquier parte en particular que podamos distinguir sea sensible.

Vislumbrando la carne

Volviendo a la experiencia de tocar y ser tocado, Merleau-Ponty también llama la atención sobre la dificultad de prestar atención a ambas cosas a la vez. Cuando centro mi atención en sentir que la mano izquierda toca la mano derecha, la mano izquierda como palpadora, en lugar de lo que se siente, retrocede. Esta experiencia de cambio apunta a una brecha, una división, una fisión o un pliegue en la carne y es esto lo que, para Merleau-Ponty, es emblemático en nuestra experiencia. No solo tenemos que ser tocables o visibles para tocar o ver, sino que también, en este aspecto dual, experimentamos la reversibilidad (en lugar de la circularidad) de la experiencia. La brecha se vislumbra más plenamente en lo que él llama hiperreflexión. Cuando pensamos en algo, nuestro pensamiento nos coloca en el otro lado del pliegue de nuestra experiencia, de modo que estamos cerrados a la experiencia no pensada, pero solo porque somos el otro lado de la misma cosa. De la misma manera, no poder ver la cara y la cruz de una moneda al mismo tiempo nos hace comprender que la cara y la cruz son partes de la misma moneda; asimismo, la reversibilidad del tacto y el tocar nos trae la misma sensación de separación que al mismo tiempo demuestra una inseparabilidad. Y esta experiencia nos llega por

cortesía de la carne —la carne del mundo a través de la carne de nuestros cuerpos— y, por supuesto, el pensamiento se expresa por la tierra por cortesía de nuestro estilo particular, y posiblemente por otros, de expresar esa carne.

El valor de la carne para el pensamiento medioambiental

¿Cómo puede entonces esta noción de carne transformar nuestra manera de pensar sobre cuestiones medioambientales? No me convierte en algo parecido a una montaña ni convierte a una montaña en algo parecido a mí, pero sí parece indicar una relación de algún tipo, un compartir que rompe un encierro solitario, tanto entre yo y otros humanos como entre yo y los no humanos, e incluso entre yo y lo inanimado. En una nota de trabajo de diciembre de 1960 encontramos una afirmación de que la relación entre el cuerpo y el mundo es una relación de "abrazo" (Merleau-Ponty, 1968, p. 271).

Creo que esta noción de abrazo evita la idea de inmersión, de perderse en el mundo hasta el punto de extinguir la diferencia. No somos uno con todo de una manera sencilla que haga que todo sea igual o parte de nosotros.

Por lo tanto, tampoco es cierto que debamos cuidar el mundo porque nos cuidamos a nosotros mismos o, alternativamente (y tal vez más acorde con la evidencia), que no tenemos que cuidar el mundo de la misma manera que no tenemos que cuidarnos a nosotros mismos. La diferencia también puede extinguirse al considerar que el mundo, o el único mundo cognoscible, es un mundo hecho de nuestras propias proyecciones; esto también se evita; el mundo no es nuestra creación.

De hecho, estas insinuaciones de "tierra" y "carne" parecen indicar que el germen de la fe perceptiva que siempre estuvo presente en nosotros nos permite vislumbrar aquello con lo que estamos entrelazados. La carne articula nuestro estilo de compromiso y muestra que el mundo, con el que nos relacionamos cuando trabajamos con sustancias materiales o en la contemplación o en la investigación experimental sensible, es el tipo de mundo que existe. Por lo menos, revela las cosas que hay en el mundo: los estratos de la pared de un acantilado, el susurro de un mirlo, el gesto de una hoja que se despliega de una manera que no invoca un misterio más allá de su presencia, sino que las devuelve en toda su riqueza.

Además, el tipo de cambio perceptual necesario para comprender el concepto de carne también sugiere un rechazo del tipo de pensamiento que considera que *la* solución a los problemas ambientales es una cuestión de una mejor asignación de los recursos, más allá de que ello contribuya a una mayor igualdad global para los seres humanos. Sin duda, estas opiniones han pasado por alto el objetivo de buena parte del pensamiento medioambiental de los últimos cuarenta años: no somos simplemente unidades de consumo y el mundo no es simplemente un depósito de recursos para los seres humanos. El medio ambiente no es el objeto inanimado de fondo frente al cual nosotros, como sujetos, podemos actuar como seres separados. La realidad de nuestra situación es estar rodeados por un entorno, estar comprometidos con un abrazo, no como un extra opcional —una elección de estilo de vida— sino simplemente como es.

Somos una parte del mundo que piensa, pero si lo mejor que podemos pensar es siempre una dicotomía de "todo o

nada", entonces necesitamos ayuda. Creo que tenemos que resistir tanto la noción intelectualmente indefendible de que el mundo y nosotros somos un todo indistinguible como la noción moralmente indefendible de que el mundo está completamente separado de nosotros y está ahí para que lo usemos, incluso si ese uso es "sostenible". El primer paso para evitar esas trampas duales es, sin duda, reconocer la realidad de nuestra situación y es a esto a lo que nos ayuda el concepto de "carne" de Merleau-Ponty.

Referencias

Clarke, M. (2002). Ontology, Ethics, and *Sentir*. Properly Situating Merleau-Ponty. *Environmental Values, 11*, 211-125.

Evernden, N. (1985). *The Natural Alien*. University of Toronto Press.

Langer, M. (1990). Merleau-Ponty and Deep Ecology. Johnson, G. A. & Smith, M. B. (Eds.). *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty*. Northwestern University Press.

Madison, G. (1981). *The Phenomenology of Merleau-Ponty*. Ohio University Press.

Merleau-Ponty, M. (1992). *Phenomenology of Perception*. Routledge.

Merleau-Ponty, M. (1960). The Philosopher and His Shadow. *Signs*. Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (1993). Eye and Mind. Johnson, G. (Ed.). *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader*. Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (1968). *The Visible and The Invisible*. Northwestern University Press.

Mugerauer, R. (1994). *Interpretations on Behalf of Place.* SUNY Press.

Sartre, J-P. (1996). *Being and Nothingness.* Routledge.

Toadvine, T. (2003). The Primacy of Desire and its Ecological Consequences. Toadvine, T. & Brown, C. (Eds.). *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*. SUNY Press, 139-153.

Toadvine, T. & Brown, C. (Eds.). (2003). *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*. SUNY Press.

Zimmerman, M. (1990). *Heidegger's Confrontation with Modernity.* Indiana University Press.

Lo que “no tiene nombre en filosofía”: Merleau-Ponty y el lenguaje literario

Daphna Erdinast-Vulcan[1]

En este texto abordo algunos aspectos relacionados con los textos inacabados de Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible* y *La prosa del mundo*. El punto de partida de mi lectura de estas obras es la sensación de desilusión filosófica que las subyace y las motiva, y que, sostengo, lleva a Merleau-Ponty a un compromiso con el arte en general y con la literatura en particular. Sugiero que la concepción emergente de la ética de Merleau-Ponty —basada en la paradoja de una “singularidad universal” y preocupada por la experiencia concreta del sujeto individual, más que por abstracciones y categorías formales— puede articularse mejor a través del concepto formalista de “desfamiliarización”, la performatividad fundamental de toda literatura y las relaciones dialógicas que, aunque inherentes a todo discurso, se vuelven más evidentes en la dinámica de la lectura.

I

En su ensayo sobre Edmund Husserl, “El filósofo y su sombra”, Maurice Merleau-Ponty (1964a) escribe:

[1] Este texto se publicó con el título “That Which ‘Has No Name in Philosophy’: Merleau-Ponty and the Language of Literature” en: *Human Studies, 30*(4), 2007, pp. 395-409 (*N. del T.*)

> no podemos definir el pensamiento de un filósofo solo en términos de lo que ha logrado. Debemos tener en cuenta lo que al final todavía luchaba por pensar. Naturalmente, este pensamiento impensado [*impensée*] debe mostrarse presente a través de las palabras que lo circunscriben y delimitan. Pero entonces estas palabras deben entenderse tanto a través de sus implicaciones laterales como a través de su significado manifiesto o frontal... Quisiéramos evocar este pensamiento impensado en Husserl (p. 160).

Gran parte de la obra de Merleau-Ponty quedó "impensada", o al menos no escrita, en el momento de su repentina muerte en 1961, y la tarea de articular sus implicaciones ha sido asumida por filósofos e intérpretes posteriores. En su introducción elegíaca a *Lo visible y lo invisible* (1968a), la última obra de Merleau-Ponty publicada póstumamente, Claude Lefort describe este estado de incompletitud como un "don" que "no tiene nombre", pero sostiene que lo "esencial" de la obra ya está ahí, anticipado en el primer paso, en la relación entre lo dicho y lo aún no dicho (pp. xxiii-xxiv). Cualquiera sea la interpretación que se dé a esta anticipación, es, de hecho, la incompletitud de la obra lo que exige una nota de respuesta, un reconocimiento del trabajo —una obstetricia filosófica— que debe ser realizado por parte del lector receptivo.

En la siguiente discusión, abordo algunos aspectos de la obra inacabada de Merleau-Ponty, empezando por lo que él llama "la carne" —un término problemático, potencialmente engañoso, que parece evadir la definición, y que es en su mayoría aproximado por lo que *no* es, o a través de una serie de sustituciones metafóricas: "la carne no es materia, no es espíritu, no es sustancia" (Merleau-Ponty, 1968a, p. 139); "no es el átomo del ser, lo duro en sí que reside en un lugar y momento únicos... No debemos pensar la carne a partir de sustancias, del cuerpo y del espíritu —pues entonces sería la unión de contradictorios—

sino que debemos pensarla, como dijimos, como un elemento, como el emblema concreto de una manera general de ser" (Merleau-Ponty, 1968a, p. 147). Tal vez lo más revelador de todo esto sea que en estas casi últimas palabras el filósofo define la carne como aquello que "no tiene nombre en la filosofía" (Merleau-Ponty, 1968a, p. 147). Considero que esta aproximación significa —de manera bastante literal— que bien podría tener un nombre en otra parte. Y es en el lenguaje de la literatura —el otro tradicional de la filosofía— donde se encuentra ese otro lugar.

El proyecto final de Merleau-Ponty comienza con una nota de desilusión filosófica, que es la primera intersección de su itinerario filosófico con el de pensadores contemporáneos, como Mijaíl Bajtín y Emmanuel Lévinas, quienes bien podrían agruparse como "filósofos del exilio", pensadores cuyo trabajo está impregnado de un poderoso sentido de falta de hogar metafísica[2]. El punto de partida común de estos filósofos es un sentido similar de desencanto con la filosofía occidental tradicional, ese modo de teorizar que identifica el conocimiento verdadero con la abstracción, la generalización y la sistematización, en su esfuerzo por asimilar lo otro a lo mismo. La historia de la filosofía occidental, escribe Lévinas (1982), "puede interpretarse como un intento de síntesis universal, una reducción de toda experiencia, de todo lo que es razonable, a una totalidad en la que la conciencia abarca el mundo, no deja nada fuera de sí misma y se convierte así en pensamiento absoluto" (p. 75). Bajtín también comienza su

[2] Como señala un lector anónimo de este ensayo, la obra de Blanchot y Bataille también es muy pertinente en este contexto. Sin embargo, creo que lo que está en juego no es solo el espectro de ricas resonancias y ecos entre los filósofos franceses de los años 1930 a los años 1970, sino una fraternidad más amplia de pensadores de la que también Bajtín es un miembro destacado.

proyecto filosófico de toda la vida con el diagnóstico del "peculiar estado de esterilidad", una disociación producida por lo que él llama "teoricismo fatal" en el pensamiento filosófico contemporáneo [es decir, kantiano] (Bajtín, 1993, p. 18). Al igual que Merleau-Ponty, ambos pensadores perciben la ética formal kantiana como disociada de la experiencia vivida y concreta de la elección y la acción éticas, lo que implica la pérdida del acto individual, borrando su especificidad, historicidad y singularidad. El "mundo teórico", escribe Bajtín, "se obtiene mediante una abstracción esencial y fundamental del hecho de mi ser único y del sentido moral de ese hecho, 'como si yo no existiera'" (Bajtín, 1993, p. 9). Frente a la "nostalgia de la totalidad", como la llama Lévinas (1982, p. 76), o el "teoricismo fatal", como lo llama Bajtín, ambos pensadores intentan articular una concepción alternativa de una primera filosofía que aborde las cuestiones de la ética y la subjetividad. En lugar de sistemas normativos formales y abstractos, proposiciones y leyes universales, ambos apuntan a abordar lo único, lo privado y lo concreto. Lo que ofrecen es "una fenomenología" de la subjetividad ética (Bajtín, 1993, p. 32): una descripción de "la arquitectura real y concreta de la experiencia del mundo gobernada por valores" (Bajtín, 1993, p. 61), de la actitud y la posición del sujeto en el encuentro con el otro.

En la misma línea, lo que se anuncia desde el comienzo mismo del último proyecto de Merleau-Ponty no es nada menos que un intento de empezar de nuevo desde la "ruina de la filosofía"; de "retomar todo el movimiento filosófico en un 'pensamiento fundamental'"; y de trabajar hacia una "reconstrucción completa de la filosofía" (Merleau-Ponty, 1968b, pp. 183, 193). La explicación que da Claude Lefort de esta miseria filosófica es principalmente epistemológica y se dirige al mito de "una explicitación total del mundo, de una adecuación completa entre

pensamiento y ser, que de ninguna manera tiene en cuenta nuestra inserción en el ser del que hablamos" (Merleau-Ponty, 1968a, p. xxv). De hecho, la crítica de Merleau-Ponty al punto de vista tradicional de la filosofía —su recurso a abstracciones universales divorciadas de la concreción, temporalidad y particularidad de la existencia humana, que él astutamente llama "pensamiento a distancia (*pensée de survol*)" (Merleau-Ponty, 1968a, p. 13)— parece ser principalmente una cuestión epistemológica. Pero su crítica del proyecto cartesiano, la "filosofía de la reflexión", también se basa en su distorsión del sujeto ético, en su "hacer impensable sus relaciones con otros 'sujetos' en el mundo que les es común" (Merleau-Ponty, 1968a, p. 43, 45). En una pequeña nota garabateada al margen del texto, añade: "mostrar que la reflexión suprime la intersubjetividad" (Merleau-Ponty, 1968a, p. 8).

Tras su crítica de la filosofía occidental, Lévinas, Bajtín y Merleau-Ponty se alejan de una concepción cartesiana de la subjetividad para adoptar una concepción fenomenológica de la intersubjetividad como algo primordial y fundacional de la ética. Para Lévinas (1982), "el carácter del valor... proviene de una actitud específica de la conciencia, de una intencionalidad no teórica... irreductible al conocimiento... La relación con el otro puede buscarse como una intencionalidad irreductible" (p. 32). El momento ético es una "puesta en cuestión" del sujeto cognoscente, un desmantelamiento de sus pretensiones de autonomía y soberanía. Los neologismos un tanto engorrosos acuñados por Lévinas —"de otro modo que el ser" (*autrement qu'être*), "más allá de la esencia" (*au-delà de l'essence*), "no indiferencia"— se generan todos en el intento de capturar aquello que no es reconocido por el lenguaje del conocimiento filosófico. Bajtín también sostiene que "el deber es… una cierta actitud de conciencia, cuya estructura pretendemos revelar

fenomenológicamente". "No hay normas morales que sean determinadas y válidas en sí mismas como normas morales, sino que hay un *subjectum* moral con una estructura determinada... y es en él en quien tenemos que confiar" (Bajtín, 1993, p. 6). Para ser verdaderamente ético, el encuentro con el otro no debe ser una asimilación del otro a lo mismo; debe dejar intacta, irreductible, la alteridad del otro; sobre todo, debe permitir que el otro trascienda toda contención y clausura desde fuera. Lo que emerge de la obra de estos filósofos es una concepción no sistemática de la ética, basada en la no coincidencia del sujeto consigo mismo, en su apertura radical al otro. La intersubjetividad es anterior a la subjetividad misma y constitutiva de ella.

Si bien las implicaciones éticas de la fenomenología de Merleau-Ponty han sido exploradas por algunos de sus mejores lectores, quienes —con razón, creo— insisten en su relevancia para los debates actuales sobre la ética, el profundo y persistente compromiso del filósofo con el arte no ha sido incluido en esta conversación, y es este aspecto de su obra el que deseo abordar aquí[3]. Creo que Merleau-Ponty recurre a las artes visuales y a la literatura no como ilustración o sublimación de preocupaciones filosóficas, sino como material mismo de la investigación filosófica y fuente de sus ideas; y su particular compromiso con "el lenguaje de la literatura" —un término potencialmente discutible, del que ahora tengo que dar cuenta— es esencial para algunas de sus —y nuestras— preocupaciones éticas más urgentes.

El punto de partida de la concepción de la ética de Merleau-Ponty es la aparente paradoja de una *singularidad*

[3] Ejemplos notables de esta preocupación por las implicaciones éticas que se subestiman o están implícitas en el trabajo de Merleau-Ponty son Gary B. Madison (2001) y Glenn Edwards McGee (2000).

universal: basándose en la experiencia del cuerpo que percibe, insiste en la ineluctable singularidad y situación del sujeto: "si hay otro, por definición no puedo instalarme en él, coincidir con él, vivir su vida misma: solo vivo la mía. Si hay otro, nunca es para mí un *para sí,* en el sentido preciso y dado en que yo lo soy, para mí mismo (Merleau-Ponty, 1968a, p. 78). Vivir la propia percepción "desde dentro", dice, significa que es imposible para el sujeto "coincidir" con el otro, vivir la vida del otro como el otro la vive. El conocimiento de que el otro también "tiene un paisaje privado" se deriva de la experiencia perceptiva y de la perspectiva singular del yo para mí mismo, pero no es idéntico a ellas (Merleau-Ponty, 1968a, pp. 58, 78-79):

> No se trata, por cierto, de una relación recíproca entre yo y el otro, puesto que soy el único que puede ser yo mismo, puesto que soy para mí el único original de la humanidad, y la filosofía de la visión tiene razón al subrayar la inevitable disimetría de la relación yo-otro (Merleau-Ponty, 1968a, p. 80).

Desde un punto de vista kantiano —basado en un supuesto de comunidad que es más profundo que cualquier diferencia individual, y en el modelo de subjetividad racional, abstracta y generalizada— esta singularidad es, en el mejor de los casos, una ilusión, y en el peor, un obstáculo para una concepción universalista de la ética. Anticipándose a este tipo de oposición, Merleau-Ponty insiste en que la asimetría entre el yo y el otro no solo es inmanente a la estructura de la percepción, sino también la condición previa de cualquier epistemología —y, yo añadiría, de cualquier ética— que no sea solipsista. Cuando Merleau-Ponty escribe sobre la "originalidad radical del *para sí* del otro", alude explícitamente al enfoque universalista como aquello que "con el pretexto de colocarnos, [al otro] y a mí mismo, en el mismo universo de pensamiento, arruina la alteridad del otro y, por lo

tanto, marca el triunfo de un solipsismo disfrazado" (Merleau-Ponty, 1968a, p. 79). Es, pues, precisamente esta alteridad irreductible, la experiencia del sujeto singular, encarnado, que se enfrenta a la experiencia prohibida del otro, lo que sustenta el compromiso ético. Lo que nos hace "totalmente implicados", como dice Merleau-Ponty (1968a, pp. 72-73), es la unicidad e irrepetibilidad de nuestro contexto, nuestro ser corporal en el tiempo y el espacio, que se convierte en un imperativo ético más poderoso que cualquier ley formal, categórica y abstracta. Es esta encarnación, que aísla y conecta al sujeto y al otro, la que asegura su descentramiento mutuo y su mutua responsabilidad hacia y por el otro. Es, en otras palabras, esta singularidad universal la que convierte nuestra soledad en algo común.

Lo que nos salva del encierro solipsista en nuestro campo perceptivo es lo que Merleau-Ponty (1968b) llama nuestra "trascendencia constitutiva" (p. 233). Se trata, como él mismo lo llama, de una paradoja: "lo que me hace único, mi capacidad fundamental de sentirme a mí mismo, tiende paradójicamente a difundirse. Es porque soy una totalidad que soy capaz de dar a luz a otro y de verme limitado por él" (Merleau-Ponty, 1974, p. 135)[4]. En pocas palabras, el sujeto humano es aquello que vive en las fronteras, constituido por una reversibilidad del tacto, la visión y el lenguaje en relación con el otro[5]. Pero esa

[4] Aunque se publicó póstumamente, *La prosa del mundo* es otro fragmento inacabado, que data de principios de la década de 1950. Formaba parte de una obra planificada que incluiría *El origen de la verdad*, finalmente titulada *Lo visible y lo invisible*.

[5] Una concepción igualmente liminal de la subjetividad subyace al dialogismo de Bajtín (1984): "una persona", escribe, "no tiene territorio interno, está total y siempre en el límite" (pp. 287-288). Si la intersubjetividad es anterior a la subjetividad, ya no podemos relacionarnos con el yo como un recinto territorial. Vivir en límites es lo que todos deberíamos hacer.

liminalidad que es el sello distintivo del cuerpo que percibe y habla no es solo intersubjetiva sino también *intrasubjetiva*. El sujeto, que por constitución no puede permanecer encerrado en sí mismo ni aislado, debe participar constantemente en la percepción del otro —el mundo, otros sujetos— y en la subsiguiente automodificación. El sujeto encarnado y situado es, en efecto, singular, pero de ninguna manera monádico, autosuficiente o idéntico a sí mismo, pues hay una alteridad, una escisión en el núcleo mismo de la subjetividad.

Para entender esta liminalidad constitutiva, deberíamos volver a la problemática concepción de la "carne" de Merleau-Ponty. Los lectores de Merleau-Ponty han reconocido tanto la divergencia interna fundamental como la asimetría de las relaciones entre el sujeto y el otro en sus diversas respuestas a la crítica de Lefort a Merleau-Ponty en "La carne y la otredad". Tomando el concepto de reversibilidad como implicando simetría, reflexividad e identidad propia, Lefort ha sostenido que existe una tensión en la noción de la carne entre "una interpretación fundada en la experiencia de la reversibilidad y una interpretación que nos hace admitir la irreductibilidad de la otredad" (Lefort, 1990, p. 3). A pesar de sus diferencias, M.C. Dillon, Gary Brent Madison y David Michael Levin contrarrestan la lectura de Lefort con una concepción de la alteridad como fundamental y constitutiva de la subjetividad[6]. Sin embargo, Dillon parece percibir la vulnerabilidad de la obra de Merleau-Ponty ante esta crítica, cuando admite que "Merleau-Ponty podría haber elegido un nombre mejor que 'carne' para la rúbrica general bajo la cual ordenar su ontología de la reversibilidad" (Dillon, 1990, p. 25). Sugiero que esta

[6] Para esta esclarecedora conversación, véase M. C. Dillon (1990), Gary Brent Madison (1990) y David Michael Levin (1990).

ambivalencia persistente está relacionada con el enfoque inicial de Merleau-Ponty en el cuerpo perceptivo, que conserva algo del binarismo tradicional del que estaba tratando de desprenderse. Como veremos pronto, los mecanismos de la alteridad se vuelven mucho más claros si trasladamos las lecciones de la percepción corporizada una y otra vez al lenguaje, donde el *écart* fundacional, o la disonancia constitutiva dentro de la subjetividad misma, es más poderosamente evidente[7].

II

Que Merleau-Ponty es consciente de la necesidad de pasar del cuerpo al lenguaje es evidente tanto en *La prosa del mundo* como en la sección "El quiasmo" de *Lo visible y lo invisible*, donde señala su intención "de seguir más de cerca esta transición del mundo mudo al mundo hablante" (Merleau-Ponty, 1968a, p. 154), y concluye que "la estructura de su mundo mudo es tal que todas las posibilidades del lenguaje ya están dadas en él" (Merleau-Ponty, 1968a, p. 155). Partiendo de la experiencia del cuerpo vivo, Merleau-Ponty define la percepción como algo que se basa necesaria e invariablemente en la *diferenciación*. La significación es siempre la articulación de la separación, la divergencia o la brecha (*écart*) entre la figura y el fondo (Merleau-Ponty, 1968b, pp. 187, 197), que es el principio que permite la transición entre lo somático y lo semiótico.

Las implicaciones éticas de esta transición no han pasado inadvertidas para los lectores de Merleau-Ponty. Duane H. Davis (1991) sostiene que "el habla, el discurso escrito y los gestos permiten algún tipo de trascendencia por la que se puede decir que yo 'salgo de mí mismo'", y

[7] La reversibilidad análoga de lo visual, lo táctil y lo discursivo ha sido ampliamente discutida por Jeffrey Wayne Froman (1982).

que "un examen del lenguaje debería revelar mucho sobre esta trascendencia y, por lo tanto, dar lugar a una discusión de tales implicaciones éticas de la trascendencia" (p. 31). Gary B. Madison (1998) articula una "ética universal y racional" merleau-pontyana cuyo fundamento es la "reversibilidad de la carne" y cuyo foco es el "proceso comunicativo" (p. 165). Volviendo a la paradoja de una singularidad universal que subyace a la concepción de la ética de Merleau-Ponty, es en la dinámica del discurso donde vemos más claramente la inherencia del otro en el yo, el fundamento intercorporal e intersubjetivo de la subjetividad:

> El habla es algo propio de mí, de mi productividad, y sin embargo el habla solo sirve para dar sentido a mi productividad y para comunicar ese sentido. El otro que escucha y comprende se une a mí en lo que hay de más singular en mí (Merleau-Ponty, 1974, p. 141).

El tenor de esta tesis es, una vez más, claramente bajtiniano. Al emprender la búsqueda de un nuevo comienzo filosófico a través de una perspectiva dialógica, tanto Bajtín como Merleau-Ponty consideran que el sujeto humano vive en límites, esencialmente en sintonía con el otro, dentro y fuera. El diálogo, dice Merleau-Ponty (1974), es esa "relación silenciosa con el otro" que explica el "poder más esencial del habla" (p. 133):

> No soy activo solo cuando hablo, sino que precedo mi pensamiento en el oyente. No soy pasivo cuando escucho, sino que hablo según... lo que dice el otro. Hablar no es solo una iniciativa propia, escuchar no es someterse a la iniciativa del otro, porque como sujetos hablantes continuamos, reanudamos un esfuerzo común más antiguo que nosotros, en el que estamos injertados unos a otros y que es la manifestación, el crecimiento de la verdad. Decimos que lo verdadero siempre ha sido verdadero, pero... el fundamento de la verdad no está fuera del tiempo, es la apertura de cada momento de

> conocimiento a aquellos que lo retomarán y cambiarán su sentido (Merleau-Ponty, 1974, pp. 143-144).
>
> Las palabras de los otros me hacen hablar y pensar porque crean en mí un otro que yo, una divergencia (*écart*) en relación con... lo que veo, y así me lo designan a mí mismo. Las palabras del otro forman una reja a través de la cual veo mi pensamiento (Merleau-Ponty, 1968b, p. 224).

El problema de esta seductora percepción dialógica del sujeto humano es, sencilla y tristemente, que no funciona. Si la posición ética es inherente al lenguaje en general, y si cualquier definición de lo humano debe implicar alguna referencia a su capacidad lingüística distintiva, ¿por qué no somos todos —ya que todos somos seres hablantes— seres inherentemente éticos? ¿Por qué insistimos en una brecha entre "ser" y "deber ser"? Para intentar resolver este problema, que bien puede ser el problema de la ética fenomenológica en general, deberíamos seguir el giro de Merleau-Ponty hacia el lenguaje de la literatura.

En *La prosa del mundo*, Merleau-Ponty ofrece una distinción entre diferentes tipos de uso del lenguaje. El "algoritmo", que, dice, encuentra su mejor forma en el lenguaje de las ciencias exactas, es un reino de "significaciones puras y signos puros", dentro del cual los nuevos significados emergen de los antiguos solo mediante un procedimiento de transformación interna, y por lo tanto siempre son inmanentes a él y presupuestos por él (Merleau-Ponty, 1974, p. 131). La "verdad del algoritmo" es, por lo tanto, "una verdad de transparencia, recuperación y recuerdo" (Merleau-Ponty, 1974, p. 133), completamente coherente, en otras palabras, con la epistemología tradicional. El "habla", sin embargo, tiene el poder

> de decir en su conjunto más de lo que dice palabra por palabra, de precederse a sí mismo, ya sea lanzando al otro hacia lo que yo sé que él no ha entendido, o llevándose a

> uno mismo hacia lo que uno va a entender. Es el habla la que realiza esas anticipaciones, esas invasiones, esas transgresiones, esas operaciones violentas mediante las cuales construyo dentro de la forma y cambio su funcionamiento para hacer que la literatura y la filosofía se conviertan en lo que son (Merleau-Ponty, 1974, p. 131).

Sin embargo, antes de continuar con este giro hacia la literatura, deberíamos señalar que, lejos de ser una distinción burda o simplista entre las "humanidades" y las "ciencias", estos dos tipos de pensamiento sobre el lenguaje cruzan los límites de los campos disciplinarios y sus respectivos modos de investigación:

> La relación viva entre los sujetos hablantes se enmascara porque siempre se adopta como modelo del habla el enunciado o el indicativo, porque se cree que, sin enunciados, solo quedan balbuceos y tonterías. Así se pasa por alto cómo lo tácito, lo no formulado y lo no tematizado entran en la ciencia, contribuyendo a la determinación de su sentido y, de ese modo, proporcionando a la ciencia del mañana su campo de investigación. Se pasa por alto toda la expresión literaria, en la que hay que distinguir con precisión lo que se puede llamar "sobresignificación" y distinguirlo del sinsentido (Merleau-Ponty, 1974, p. 144).

La "sobresignificación", que es el sello distintivo de la literatura, es precisamente lo que permite el pensamiento creativo y el descubrimiento también en las ciencias. Pero el poder del "habla", que encuentra su expresión más potente y auténtica en el lenguaje literario, no tiene nada que ver con "qué" dice (ideas o temas); se encuentra en el "cómo", la dinámica peculiar del discurso literario:

> Cuando hablo con otra persona y la escucho, lo que comprendo empieza a insertarse en los intervalos entre mis palabras, mi palabra es cruzada lateralmente por la palabra del otro, y me escucho en él, mientras que él habla en mí. Aquí es lo mismo hablar que ser hablado. *Este es el*

> *hecho irreductible que todo discurso militante alberga y que la expresión literaria pone ante nosotros, si alguna vez estuviéramos tentados a olvidarlo* (Merleau-Ponty, 1974, p. 142)[8].

III

Para seguir el compromiso de Merleau-Ponty con la literatura, primero deberíamos hacer un desvío a través de las concepciones formalistas de "literariedad" y "desfamiliarización". Curiosamente, el propio Merleau-Ponty se refiere al formalismo de manera crítica, diciendo que

> Es cierto que es correcto condenar el formalismo, pero se suele olvidar que el error del formalismo no es que sobrestime la forma, sino que la valore tan poco que la abstraiga del significado. En este sentido, el formalismo no se diferencia de una literatura "temática" que también separa el significado y la estructura de una obra. El verdadero opuesto del formalismo es una buena teoría del habla que distingue el habla de cualquier técnica o recurso. El habla no es un medio al servicio de un fin externo. Contiene su propio reflujo, su propia regla de uso y visión del mundo, de la misma manera que un gesto revela toda la verdad sobre un hombre (Merleau-Ponty, 1974, p. 89).

La evidente injusticia de esta crítica, basada en poco más que las connotaciones populares de la etiqueta, es menos interesante que el hecho de que Merleau-Ponty parece ser completamente ajeno a la profunda semejanza entre el proyecto estético del formalismo y su propia búsqueda filosófica.

"El arte como técnica" (1917) de Víktor Shklovski, probablemente la declaración clave de la escuela formalista en Rusia, se dirige contra la concepción

---

[8] Énfasis agregado.

entonces vigente del arte como "pensamiento en imágenes", que apunta a presentar "lo desconocido en términos de lo conocido". En la búsqueda de la esquiva cualidad de la "literariedad" (*literaturnost*), aquello que distingue la literatura de la no literatura, Shklovski desarrolló el concepto de "desfamiliarización" o "hacer extraño" (*ostranenie*), que se ha convertido en el principio fundacional de la estética formalista. Es significativo que el punto de partida de Shklovski sean "las leyes generales de la percepción". A medida que la percepción se vuelve habitual, también se vuelve automática e inconsciente; nuestras rutinas diarias se basan en "aprender a ignorar": apenas nos damos cuenta de que realizamos acciones habituales; ya no vemos realmente lo que nos rodea; nos ocupamos de nuestras actividades diarias casi como si tuviéramos los ojos vendados. Nos conformamos con indicaciones parciales y simbólicas de las cosas en lugar de con las cosas en sí. Esto, dice Shklovski (1917), "explica los principios por los cuales, en el habla ordinaria, dejamos frases inacabadas y palabras a medio expresar" (p. 11). Más significativo aún es que Shklovski elige el lenguaje del álgebra —así como Merleau-Ponty elige el "algoritmo"— para que sirva como paradigma de este modo de lenguaje:

> En este proceso, idealmente realizado en el álgebra, las cosas son sustituidas por símbolos... Mediante este método de pensamiento "algebraico" aprehendemos los objetos solo como formas con extensiones imprecisas; no los vemos en su totalidad sino que los reconocemos por sus características principales. Vemos el objeto como si estuviera envuelto en un saco. Sabemos lo que es por su configuración, pero solo vemos su silueta (Shklovski, 1917, pp. 11-12).

Para Shklovski, el uso exclusivo del lenguaje como vehículo práctico, automático y transparente de comunicación —lo que él (de manera engañosa, creo) llama "prosa"— es mortal:

> El objeto, percibido así a la manera de la percepción en prosa, se desvanece y no deja ni siquiera una primera impresión; en última instancia, incluso la esencia de lo que era si se olvida. Tal percepción explica por qué no logramos escuchar la palabra en prosa en su totalidad... El proceso de "algebraización", la sobreautomatización de un objeto, permite la mayor economía de esfuerzo perceptivo... Y así la vida se considera nada (Shklovski, 1917, pp. 11-12).

Esta última frase conmovedora, una cita del diario de Tolstoi de 1897, es seguida inmediatamente por la formulación poética del propio Shklovski (1917): "la habituación devora las obras, la ropa, los muebles, la esposa, el miedo a la guerra. Si toda la compleja vida de muchas personas transcurre inconscientemente, entonces esas vidas son como si nunca hubiesen existido" (p. 12). Cuando el amor, la importancia del trabajo, el placer estético o el miedo a la guerra son "devorados" —trivializados, devaluados, achatados y vaciados de su significado por la habituación— la vida no vale la pena vivirla. Y el arte, dice Shklovski (1917), "existe para que uno pueda recuperar la sensación de vida; existe para hacer que uno sienta cosas, para hacer que la piedra sea *pétrea*" (p. 12). Este papel redentor del arte es el de "desfamiliarizar", desautomatizar, restaurar y revivir la sensación y el valor de la vida a través de una alteración de los modos mecánicos y habituales de percepción:

> El propósito del autor es crear la visión que resulta de esa percepción desautomatizada. Una palabra se crea "artísticamente" de modo que su percepción se ve obstaculizada, y el mayor efecto posible se produce mediante la lentitud de la percepción... El lenguaje de la poesía es, entonces, un lenguaje difícil, áspero, obstaculizado (Shklovski, 1917, p. 22).

La desfamiliarización en el arte —la práctica estética del desplazamiento, la disrupción, la deconstrucción— no

permite la asimilación y reducción fluidas de la alteridad; hace surgir aquello que normalmente se permite que se desvanezca de nuestro campo de conciencia; exige que reconozcamos una alteridad en nosotros mismos. La experiencia estética es, por tanto, profundamente ética.

Una concepción extrañamente similar de la dinámica del arte surge de la descripción que hace Merleau-Ponty del estilo como una "deformación coherente" que hace perceptible el significado del arte (Merleau-Ponty, 1964b, pp. 90-91, 1964c, pp. 54-55), "una inflexión casi imperceptible del uso ordinario" o una "consistencia de cierta excentricidad" (Merleau-Ponty, 1974, p. 132), cuyo efecto es precisamente el que Shklovski describe como "desfamiliarización":

> Lo que hay de peligroso en la comunicación literaria, de ambiguo e irreductible a un solo tema en todas las grandes obras de arte, no es una debilidad provisional ni una literatura que podamos esperar superar. Es el precio que debemos pagar para tener una lengua conquistadora que, en lugar de limitarse a pronunciar lo que ya sabemos, nos introduzca en nuevas experiencias y en perspectivas que nunca podrán ser nuestras, de modo que al final la lengua destruya nuestros prejuicios (Merleau-Ponty, 1964b, p. 90).

El poder de la literatura es más evidente cuando "logra desenfocar nuestra *imagen* del mundo, dilatar las dimensiones de nuestra experiencia y atraerlas hacia un nuevo significado" (Merleau-Ponty, 1964b, p. 91).

Esta concepción completamente modernista de la estética no necesita más testimonio que la descripción que hace T. S. Eliot (1934) de la empresa poética como un intento de "dislocar el lenguaje para convertirlo en significado" (p. 289). Para Merleau-Ponty, esto también es cierto en el caso de la pintura, donde la "conmoción" creada por la violencia de la disrupción conduce a "un

nuevo conjunto de equivalencias", "una relación más verdadera entre las cosas", cuyos "lazos ordinarios se rompen" (Merleau-Ponty, 1964c, p. 56). La experiencia de la lectura, entonces, debe ser perturbadora para ser productiva:

> El libro no me interesaría tanto si solo me contara cosas que ya sé. Se vale de todo lo que he aportado para llevarme más allá. Con la ayuda de signos que el autor y yo hemos acordado porque hablamos el mismo idioma, el libro me hace creer que ya habíamos compartido un conjunto común de significados trillados y fácilmente accesibles. El autor ha venido a habitar mi mundo. Entonces, imperceptiblemente, varía el sentido corriente de los signos y, como un torbellino, me arrastran hacia el otro sentido con el que voy a conectar (Merleau-Ponty, 1974, pp. 11-12).

El compromiso de Merleau-Ponty con la literatura es aún más profundo. Insistiendo en la inseparabilidad del pensamiento y el lenguaje, prescinde de las binarizaciones filosóficas tradicionales de "adentro" y "afuera", rechaza metáforas como "pantalla" o "máscara" que sostienen la división entre contenido y forma, y se niega a aceptar el concepto de idealidad pura o significado *a priori*: "las ideas de que hablamos no nos resultarían más conocidas si no tuviéramos cuerpo ni sensibilidad: entonces nos resultarían inaccesibles... No podrían dársenos *como ideas* más que en su experiencia carnal" (Merleau-Ponty, 1968a, pp. 149-150).

El lenguaje, como la música, dice Merleau-Ponty, citando a Proust, produce significado en su "disposición" (Merleau-Ponty, 1968a, p. 153). No hay separación entre la vida y el lenguaje, lo somático y lo semiótico, porque "lo vivido es vivido-hablado" (Merleau-Ponty, 1968a, p. 126). Citando nuevamente a Proust, Merleau-Ponty vuelve a la literatura como aquello que no puede vaciarse de su

"contenedor" verbal. La palabra literaria no es un vehículo, no es un conducto, sino la encarnación y la carne mismas: "el revestimiento" y "la profundidad" de la idea (Merleau-Ponty, 1968a, p. 149).

Para los lectores de poesía, esto difícilmente podría considerarse una noticia, ya que la "herejía de la paráfrasis", para usar la expresión de Cleanth Brooks, ha sido durante mucho tiempo un lugar común en los estudios literarios[9]. Brooks (1947) sostiene que un poema no puede leerse como una idea "envuelta en emoción" o como un "sentido en prosa decorado con imágenes sensuales" (p. 187), y cualquier intento de abstraer su "significado en prosa", su "afirmación" o su "argumento" está destinado a resultar no solo en una lectura empobrecida, sino en una distorsión total de la experiencia de la lectura. En contra de la visión clásica del poema expresada en "lo que a menudo se pensó, pero nunca tan bien expresado" de Alexander Pope, que establece una distinción implícita entre contenido —temas, ideas, proposiciones— y forma, Brooks y sus colaboradores dedicaron toda una vida de trabajo a articular la inseparabilidad de ambos, como lo hicieron algunos de los poetas contemporáneos más notables.

Llevando esto un paso más allá, lo que Brooks y sus seguidores ofrecen puede verse como una concepción

---

[9] Los nuevos críticos de los años cuarenta, y Brooks como uno de sus padres fundadores, han servido como figuras de paja convenientes para una amplia gama de teorías literarias y culturales postestructuralistas, y algunas de las críticas dirigidas a su trabajo son indudablemente acertadas, pero —diría yo— sería difícil encontrar lectores de poesía más sutiles, articulados y receptivos. Puede que hayan sido elitistas, atrincherados en sus torres de marfil de la cultura y más bien sordos a las voces de la historia, pero sus escritos sobre poesía siguen siendo clásicos, y la "herejía de la paráfrasis" de Brooks es un buen ejemplo de ello.

performativa de la dinámica de la poesía, no solo en cuanto a que postulan una afinidad entre la poesía y las artes escénicas —el intento de presentar el "sentido de la prosa" o un poema como su esencia, dicen, es tan inexcusablemente reductivo como un intento de "parafrasear" una actuación musical o dramática (Brooks, 1947, pp. 186-188)— sino también en el sentido filosófico menos obvio del término.

El concepto de enunciados performativos, acuñado por J. L. Austin, se refiere a una clase de enunciados que no se proponen describir o informar sobre un estado de cosas, sino que en realidad crean un estado de cosas mediante el proceso de enunciación. La enorme diferencia entre "él prometió pagarme" y "yo prometo pagarte" es un ejemplo típico de esta distinción (Austin, 1975, pp. 9-11). El trabajo de Austin y las modificaciones posteriores que le hicieron sus seguidores e interlocutores son bien conocidos, y no hay necesidad de extenderse en él, pero ciertamente debemos señalar que complica la relación entre el lenguaje y la verdad: si los enunciados constatativos pueden considerarse verdaderos o falsos en virtud de su correspondencia con un referente —una descripción, informe o enunciado preciso de la realidad—, los enunciados performativos no pueden someterse a la misma prueba. Son válidos o nulos, y sus condiciones de felicidad están determinadas por la posición específica del hablante, el marco situacional concreto del enunciado, etc. La categoría de lo performativo, entonces, *no es referencial sino contextual*.

Es significativo que, cuando Merleau-Ponty escribe sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje literario en particular, proponga distinciones muy similares. En *La prosa del mundo*, ofrece una distinción entre "*le langage parlé*" y "*le langage parlant*", que se traduce —de manera un tanto torpe pero precisa— como "lenguaje sedimentado" y

"habla". El primero es "el lenguaje *a posteriori*, o el lenguaje como institución, que se borra a sí mismo para dar lugar al significado que transmite". El segundo es "el lenguaje que se crea a sí mismo en sus actos expresivos, que me lleva de los signos al significado" (Merleau-Ponty, 1974, p. 10). Para Merleau-Ponty (1974), esta distinción es precisamente la que distingue el uso literario del lenguaje su uso instrumental:

> El lenguaje sedimentado es el lenguaje que el lector lleva consigo, el conjunto de relaciones aceptadas entre signos y significaciones familiares... Pero el habla es la llamada del libro al lector desprejuiciado. El habla es la operación mediante la cual una determinada disposición de signos y significaciones ya disponibles altera y luego transfigura cada uno de ellos, de modo que al final se secreta una nueva significación (p. 13).

IV

Pero Merleau-Ponty no es formalista, después de todo. Y al menos en un sentido importante, su compromiso con el arte es, de hecho, una inversión de la posición formalista: si los formalistas buscan esa esquiva figura en el tapiz, la propiedad exclusiva del arte que llaman "literariedad" (*literaturnost*), para Merleau-Ponty la distinción entre el lenguaje de la literatura y el lenguaje de la vida es solo una cuestión de grado, y la dinámica de la literatura —la adhesión de forma y contenido, la performatividad del lenguaje y los efectos de la deformación coherente (desfamiliarización)— también son potencialmente evidentes, aunque en menor medida, en el discurso del yo y del otro.

En lo que respecta al lenguaje, la filosofía solo puede señalar cómo mediante la "deformación coherente" de los gestos y de los sonidos, el hombre consigue hablar un lenguaje anónimo y, mediante la "deformación coherente"

de este lenguaje, expresar lo que solo existía para él (Merleau-Ponty, 1974, p. 113).

Por lo tanto, es totalmente apropiado que el manuscrito inacabado de *La prosa del mundo* se haya titulado así. El lenguaje de la literatura no debería ser fundamentalmente diferente del lenguaje del discurso ordinario. La poesía es exactamente como la prosa del mundo, solo que más.

Más allá de una teoría de la estética, Merleau-Ponty se propone, en realidad, una teoría de la subjetividad, impulsada por el sentimiento de desilusión filosófica con el que introduce su obra, que pretende abordar la necesidad epistemológica y ética de un nuevo lenguaje filosófico. Junto a lo que él llama "la verdad analítica propugnada por el algoritmo", una verdad de "transparencia, recuperación y recuerdo", que es el producto del "pensamiento a distancia", la abstracción y la generalización, propone otro tipo de verdad, "en la que participamos, no en la medida en que *pensamos lo mismo*, sino en la medida en que, cada uno a su manera, nos conmueve y nos toca" (Merleau-Ponty, 1974, p. 133). La filosofía, tal como se la concibe tradicionalmente, y la literatura se diferencian en que el escritor de ficción, cuando habla "del mundo y de las cosas", no hace afirmaciones de universalidad mediante la abstracción y la generalización:

> Habla a su auditorio según la manera que tienen sus miembros de permanecer en el mundo... [llega a] sus vínculos fundamentales con el mundo y transforma así su más profunda parcialidad en un medio de verdad... Comprenderemos plenamente esta transgresión de las cosas sobre su significado, esta discontinuidad del conocimiento que se encuentra en su punto más alto en el habla, solo cuando la comprendamos como la transgresión de uno mismo sobre el otro y del otro sobre mí (Merleau-Ponty, 1974, p. 133).

El lenguaje de la literatura es, pues, el lenguaje del contrabando, que lleva tanto al hablante como al destinatario a través del territorio de lo ya conocido.

"Hablar el lenguaje" —el lenguaje como un acontecimiento y un proceso más que como un producto sedimentado y terminado— es el principio performativo subyacente en la invocación que hace Merleau-Ponty (1968a) de la fórmula lacaniana, cuando escribe que "la visión misma, el pensamiento mismo, están, como se ha dicho, 'estructurados como un lenguaje'" (p. 126). Se trata de una concepción de la verdad que no es la verdad de la correspondencia y la adecuación a un referente, sino que se basa en el "funcionamiento auténtico" del lenguaje: no es "una simple invitación al oyente o al lector a descubrir en sí mismo significaciones que ya estaban allí. Es más bien el truco por el cual el escritor o el orador, tocando estas significaciones ya presentes en nosotros, las hace producir sonidos extraños" (Merleau-Ponty, 1974, p. 13). De hecho, la concepción de la verdad que surge de esto es muy cercana a la del psicoanálisis:

> No se puede tener idea del poder del lenguaje hasta que se hace un balance de ese lenguaje funcional o constitutivo que emerge cuando el lenguaje constituido, repentinamente descentrado y fuera de equilibrio, se reorganiza para enseñar al lector —e incluso al autor— lo que nunca supo pensar o decir... [el lenguaje] es el vehículo de la verdad (Merleau-Ponty, 1974, p. 14).

Es, entonces, el uso de una deformación coherente —una lengua que está "descentrada y fuera de equilibrio"— lo que permite que la lengua sea utilizada auténticamente, para convertirse en "habla". Y el "habla", debemos recordar, está muy lejos de la concepción saussureana de la *langue*; el sistema sedimentado, institucionalizado, abstracto: el habla es un acto singular o un gesto que

establece "un medio de comunicación, un sistema diacrítico intersubjetivo" (Merleau-Ponty, 1968b, p. 175).

Lo más importante de todo es que el giro hacia el lenguaje literario, o el acto auténtico del habla, puede ofrecer una concepción diferente de la ética. Teniendo en cuenta la "herejía de la paráfrasis" (Brooks, 1947), deberíamos darnos cuenta de que las implicaciones éticas de la lectura no se encuentran en ninguna tesis o argumento explícito que parezca surgir del texto literario, o en nada que un texto tenga que "decir sobre la ética", sino en la forma en que *actúa*, generando su verdad en y a través del encuentro del yo y el otro. El poder de la literatura para subvertir la "soberanía imaginaria" del lector, para trascenderlo a sí mismo (Merleau-Ponty, 1974, pp. 12, 14) y hacerle reconocer una alteridad dentro y fuera del yo se basa en la disrupción de las percepciones habituales:

> Mi relación con un libro comienza con la familiaridad que siento con las palabras de nuestra lengua, con las ideas que forman parte de nuestra constitución, de la misma manera que mi percepción del otro es a primera vista la percepción de los gestos y comportamientos propios de "la especie humana". *Pero si el libro realmente me enseña algo, si el otro es realmente otro*, en un momento dado debo sorprenderme, desorientarme. Si *hemos de encontrarnos no solo a través de lo que tenemos en común, sino también en lo que es diferente entre nosotros —lo que presupone una transformación de mí mismo y del otro también—*, entonces nuestras diferencias ya no pueden ser cualidades opacas... cuando estoy leyendo, debe haber un momento determinado en el que la intención del autor se me escape/en el que se retire (Merleau-Ponty, 1974, pp. 142-143)[10].

[10] Énfasis agregado.

Es, entonces, en la experiencia de la lectura, que "nos proyecta más allá de nuestros propios pensamientos hacia la intención y el significado de la otra persona" (Merleau-Ponty, 1974, p. 14), que se nos hace reconocer la reversibilidad asimétrica del yo y del otro; a través del poder de las palabras de los otros que no solo "vibran como cuerdas" en nuestra "maquinaria de significaciones adquiridas", sino que pueden "arrojarnos" hacia verdades nuevas y desconocidas que ninguno de nosotros había conocido antes (Merleau-Ponty, 1974, p. 142). La práctica de la lectura, la capacidad performativa del texto, que subraya la posición fronteriza del sujeto, es así un modo de comunicación completamente ético en la medida en que no permite al sujeto asimilar al otro o ser asimilado por él. Genera una modificación constante de la propia autodefinición —una lectura de uno mismo entre comillas— en el contacto con el otro. El lenguaje literario, que se ocupa de lo particular, lo concreto y lo personal, no reconoce ningún imperativo categórico kantiano absoluto, pero sí implica una orientación absoluta y primaria hacia el otro dentro y fuera del sujeto. El lenguaje literario —si lo adoptamos como nuestro modo de interacción con los demás— no puede ser otra cosa que profundamente relacional.

Referencias

Austin, J. L. (1975). *How to do things with words.* Harvard University Press.

Bajtín, M. M. (1993). *Toward a philosophy of the act.* University of Texas Press.

Bajtín, M. M. (1984). Toward a reworking of the Dostoevsky book. Emerson, C. (Ed.). *Problems of Dostoevsky's poetics*. University of Minnesota Press, pp. 283-302.

Brooks, C. (1947). The heresy of paraphrase. *The well wrought urn: Studies in the structure of poetry*. Dennis Dobson, 176-196.

Davis, D. H. (1991). Reversibly subjectivity: The problem of transcendence and language. Dillon, M. C. (Ed.). *Merleau-Ponty vivant*. State University of New York Press, 31-46.

Dillon, M. C. (1990). Écart: Reply to Claude Lefort's ''Flesh and otherness''. Johnson, G. A. & Smith, M. B. (Eds.). *Ontology and alterity: Alterity in Merleau-Ponty*. Northwestern University Press, 14-26.

Eliot, T. S. (1934). The metaphysical poets. *Collected essays.* Faber & Faber.

Froman, W. (1982). *Merleau-Ponty: Language and the act of speech*. Bucknell University Press.

Lefort, C. (1990). Flesh and otherness. Johnson, G. A. &. Smith, M. B. (Eds.). *Ontology and alterity: Alterity in Merleau-Ponty*. Northwestern University Press, 3-23.

Levin, D. M. (1990). Justice in the flesh. Johnson, G. A. &. Smith, M. B. (Eds.). *Ontology and alterity: Alterity in Merleau-Ponty*. Northwestern University Press, 35-44.

Lévinas, E. (1982). *Ethics and infinity: Conversations with Philippe Nemo*. Duquesne University Press.

Madison, G. B. (1990). Flesh as otherness. In G. A. Johnson & M. B. Smith (Eds.), Ontology and alterity: Alterity in Merleau-Ponty (pp. 27-34). Chicago: Northwestern University Press.

Madison, G. B. (2001). The ethics and politics of the flesh. Davis, D. H. (Ed.). *Merleau-Ponty's later works and their practical implications: The dehiscence of responsibility*. Humanity Books, 161-185.

McGee, G. E. (2000). Merleau-pontyan ethics: Intimations of a different phenomenology of value. Hass, L. & Olkowski, D. (Eds.). *Rereading Merleau-Ponty: Essays beyond the continental-analytic divide*. Humanity Books, 197-207.

Merleau-Ponty, M. (1964a). The philosopher and his shadow. *Signs*. Northwestern University Press, 159-181.
Merleau-Ponty, M. (1964b). On the phenomenology of language. *Signs*. Northwestern University Press, 84-97.
Merleau-Ponty, M. (1964c). Indirect language and the voices of silence. *Signs*. Northwestern University Press, 39-83.
Merleau-Ponty, M. (1968a). *The visible and the Invisible*. Northwestern University Press.
Merleau-Ponty, M. (1968b). Working notes to the visible and the invisible. *The Visible and the Invisible.* Northwestern University Press, 163-275.
Merleau-Ponty, M. (1974). *The prose of the world*. Northwestern University Press.
Shklovski, V. (1917). Art as technique. *Russian formalist poetics: Four essays*. University of Nebraska Press, 3-24.

Merleau-Ponty sobre el método filosófico-literario de Beauvoir

Edward Fullbrook y Kate Fullbrook[1]

1. Las formas literarias de la filosofía

En este artículo queremos examinar un error de principio en el que la ficción y la filosofía de Beauvoir se tratan como categorías mutuamente excluyentes y separadas. El problema subyacente que contribuye a este error es el de la combinación de una forma literaria con el tipo de tema que aborda. Caer en esta confusión es particularmente engañoso para los lectores de la autora porque uno de los aspectos más significativos y fascinantes de su metodología radica en su rechazo explícito de cualquier división formalista entre literatura y filosofía. Este es un aspecto intrigante de su obra que la coloca en una posición filosófica honorable e innovadora. No se suele señalar con suficiente frecuencia que una parte de la tradición filosófica occidental —una parte que es especialmente admirable— es la diversidad de formas literarias que han resultado útiles para sus principales practicantes. Los diálogos de Platón y Hume, las fábulas de los filósofos de la Ilustración, las narraciones dramáticas de Kierkegaard,

---

[1] Este texto se publicó con el título "Merleau-Ponty on Beauvoir's Literary-Philosophical Method" en: *The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy, 21*, 1998, pp. 6-12 (*N. del T.*)

las parábolas y los aforismos de Nietzsche, así como los ensayos de Kant y Sartre, son todos parte de esa herencia. De igual modo, el "artículo" matemático utilizado por Tarski y Russell, el artículo científico adaptado y puesto tan de moda por los positivistas lógicos, y esa extraña forma literaria ideada por Wittgenstein, tan excéntrica que aparentemente permanece sin nombre y sin embargo tiene su antecedente en la *Ética* de Spinoza, todos forman parte del linaje principal de formas en que la filosofía ha sido escrita con éxito.

Como sugiere la lista anterior, no se puede designar ninguna forma literaria como la única apropiada para la investigación filosófica más sofisticada. Y debe notarse que la filosofía moderna, desde mediados del siglo XIX en adelante, ha estado particularmente interesada en elegir, adaptar y, en algunos casos, inventar formas literarias que se ajusten al tema filosófico particular bajo investigación. Simone de Beauvoir es una de las contribuciones más interesantes al desarrollo moderno de la diversidad de formas de escritura filosófica. La importancia de este aspecto de su trabajo fue reconocida por algunos de sus aliados filosóficos contemporáneos, particularmente por Maurice Merleau-Ponty. En lo que sigue queremos considerar brevemente la naturaleza y las ramificaciones de la originalidad de Beauvoir en términos de la tradición de la diversidad metodológica de la filosofía.

Las aguas que rodean la contribución de Beauvoir al método filosófico están un tanto turbias porque las formas literarias que utilizó de manera innovadora para la filosofía —la novela y el cuento— dieron como resultado (a diferencia de las formas literarias de Wittgenstein) escritos que se han valorado principalmente en términos de *literatura*. De hecho, muchas de las composiciones de Beauvoir se ubican simultáneamente en dos categorías: literatura y filosofía.

A mediados de la década de 1940, primero Merleau-Ponty y luego la propia Beauvoir escribieron lúcidos ensayos explicando su metodología filosófica poco ortodoxa, pero no del todo inédita (Merleau-Ponty, 1964; Beauvoir, 1948)[2]. Estos ensayos no solo arrojan luz sobre el método de Beauvoir, sino que también lo explican en términos de las ideas filosóficas que lo inspiraron. El razonamiento que sustenta el método de Beauvoir es fascinante. Y para empezar a entenderlo, resulta útil empezar por una de las ideas fundamentales de Beauvoir (que adoptó muy tempranamente), es decir, la noción de que el filósofo no puede acceder al punto de vista universal.

2. El punto de vista del filósofo

La adopción de formas literarias nuevas o abandonadas por los filósofos suele estar vinculada a opiniones decididas sobre cuáles son y cuáles no son las preocupaciones sustantivas adecuadas de la filosofía. La imitación de las formas compositivas de la ciencia por parte de los positivistas lógicos, por ejemplo, surgió de su posición de que la filosofía debería limitarse a hacer las veces de sirvienta de la ciencia. De manera similar, la práctica de Beauvoir, así como su defensa del uso de formas literarias que suelen asociarse solo con la obra puramente literaria para la filosofía, está vinculada a sus firmes opiniones sobre qué tipo de conocimiento filosófico es posible. Beauvoir expone estas opiniones con gran claridad en su ensayo "Littérature et métaphysique", publicado en *Les Temps Modernes* en 1946 y en el que, cabe señalar, trata los términos "metafísica" y "filosofía" casi

---

[2] El texto de Merleau-Ponty aquí referido fue publicado originalmente como "Le Roman et la métaphysique", en *Cahiers du Sud, 270*, 1945, 194-207. Y el artículo de Simone de Beauvoir, bajo el título "Littérature et métaphysique", en *Les Temps Modernes, 1*(7), 1946, 1153-1163.

como sinónimos. Beauvoir comienza su ensayo dividiendo la filosofía y los filósofos en dos grandes grupos. El primer grupo, que incluye a Aristóteles, Leibniz, Spinoza y Kant, sostiene que la verdad filosófica solo existe en un sentido "atemporal y objetivo" y, por lo tanto, considera "como insignificantes la subjetividad y la historicidad de la experiencia" (Beauvoir, 1948, p. 116). Al negar la relevancia filosófica de lo individual y lo concreto, esta escuela presupone implícitamente que un filósofo es capaz de adoptar un punto de vista universal y no meramente individual respecto de la realidad metafísica que intenta explicar. Beauvoir considera que esta visión es un grave error. Como señala Eleanore Holveck (1995), Beauvoir "sostiene que los filósofos pretenden explicar todas las cosas de manera universal, pero en realidad esos 'universales' se basan en la conciencia de algún pensador individual que afirma tener conocimiento de lo universal, afirmación que debe justificarse" (p. 70). Beauvoir rechaza esta presunción universalista por considerarla en gran medida ilusoria, egomaníaca y solo aparentemente sostenible. La diagnostica como una posición que solo un hombre, trabajando desde una posición de privilegio masculino, podría aceptar (Beauvoir, 1965, p. 221; 1948, pp. 106-107). Es fundamental destacar la insistencia de Beauvoir en la base masculinista de este error filosófico. Es un punto al que vuelve en sus escritos a lo largo de su carrera. Por ejemplo, muy temprano, en *Pyrrhus et Cinéas*, Beauvoir sostiene que la arrogancia personal constituyó el único fundamento de la declaración de Hegel de que la individualidad es solo un momento de un futuro universal. Escribe:

> El hombre no puede escapar de su propia presencia ni del mundo singular que su presencia revela a su alrededor; incluso su esfuerzo por desarraigarse de la tierra lo lleva a cavar un hoyo para sí mismo. El spinozismo define a

> Spinoza y el hegelianismo a Hegel (Beauvoir, 1944, pp. 34-35).

A estos delirios universalistas, Beauvoir contrapone la orientación de los pensadores que, como ella, insisten en la relevancia filosófica de la experiencia humana individual. Ella cree (y aquí es donde sus principios antiuniversalistas concuerdan con el pensamiento de los posmodernistas filosóficos y lo alimentan) que una característica fundamental de la realidad humana es que nadie, incluidos todos los grandes filósofos masculinos de la historia, puede adoptar un punto de vista universal o semejante a Dios, por mucho que puedan afirmar lo contrario. Este punto es esencial para Beauvoir y ella misma expone su posición claramente en *Pyrrhus et Cinéas* en 1944. Su actitud hacia el punto de vista universalista de la mayor parte de la filosofía tradicional es de desprecio intelectual y moral, un desprecio que ella misma anunció con vehemencia:

> La mente universal no tiene voz, y todo hombre que pretende hablar en su nombre solo le da su propia voz. ¿Cómo puede reivindicar el punto de vista de lo universal, puesto que él no es lo universal? Uno no puede conocer un punto de vista distinto del propio (Beauvoir, 1944, p. 58).

La propia posición de Beauvoir con respecto a la perspectiva filosófica universalista, de hecho, se estableció en la década de 1930, un hecho que su ficción de esa década demuestra y que Merleau-Ponty demuestra que entiende bien en su ensayo sobre su obra[3]. Para Beauvoir, la verdad, incluida la verdad metafísica, siempre es relativa a un sujeto cognoscente. Ella creía, como señaló sucintamente

---

[3] Beauvoir escribió "Deux chapitres inédits de L'Invitée" en 1937-1938 (Beauvoir, 1979, pp. 275-316). Este texto aborda muchas de las cuestiones filosóficas tratadas en *L'Invitée*.

en su prefacio a *América día a día* en 1948, que "la experiencia concreta envuelve a la vez al sujeto y al objeto" (Beauvoir, 1952). Como señala Margaret Simons, una de las lectoras más sensibles de la filosofía de Beauvoir, esta última siempre consideró cualquier "intento de describir la realidad sin referencia al sujeto que la experimenta... es tan distorsionador como tratar de describir al sujeto sin referencia al contexto de las circunstancias"[4]. Pero si, para Beauvoir, a ningún miembro de la raza humana se le concede un punto de vista arquimédico separado de sus semejantes (e inferiores) seres humanos; si el pensamiento puro y la contemplación de una existencia igualmente pura son imposibles; y si, además, se abandona la pretensión de poder hacerlo, entonces se siguen fuertes implicaciones metodológicas para la filosofía.

3. Merleau-Ponty sobre Beauvoir

Merleau-Ponty comprendió (y aceptó) los argumentos antiuniversalistas de Beauvoir. Además, entendió que las técnicas que ella empleaba en su ficción eran una forma de practicar la nueva metodología filosófica que exigía la aceptación de su argumento. El año anterior a la aparición del ensayo de Beauvoir "Littérature et métaphysique", Merleau-Ponty ya había comenzado la explicación pública de su método filosófico. Su ensayo, "La novela y la metafísica", explica la importancia de *L'Invitée* como texto filosófico. Merleau-Ponty comienza señalando que, desde finales del siglo XIX, las fronteras entre literatura y filosofía se habían disuelto y que se habían desarrollado "modos híbridos de expresión" en respuesta a la apertura de lo que él llama "una nueva dimensión de investigación"

[4] "Joining Another's Fight: Beauvoir's Post-Modern Challenge to Racism in *America Day by Day*", documento entregado a la Midwest Division, Society for Women in Philosophy, en octubre de 1994 (Simons, 1994, p. 5).

(Merleau-Ponty, 1964, p. 27). Esta nueva dimensión surgió de la comprensión de que todas las obras intelectuales "tienen como objetivo establecer una determinada actitud hacia el mundo, de la cual la literatura y la filosofía... son solo expresiones diferentes" (Merleau-Ponty, 1964, p. 27).

Merleau-Ponty identifica esta preocupación por "establecer una cierta actitud hacia el mundo" como el impulso que motivó a Beauvoir a utilizar la ficción como medio filosófico. Al igual que Beauvoir, distingue entre dos tipos de metafísica. "La metafísica clásica", escribe,

> podría pasar por una especialidad con la que la literatura no tenía nada que ver porque la metafísica operaba sobre la base de un racionalismo indiscutible, convencido de que podía hacer que el mundo y la vida humana se comprendieran mediante una disposición de conceptos (Merleau-Ponty, 1964, p. 27).

Además, incluso los filósofos que empiezan en el nivel experiencial terminan explicando el mundo sobre la base de abstracciones. Pero Merleau-Ponty (1964) continúa:

> Todo cambia cuando una filosofía fenomenológica o existencialista se propone no explicar el mundo o descubrir sus 'condiciones de posibilidad', sino formular una experiencia del mundo, un contacto con el mundo que precede a todo pensamiento sobre el mundo. Después de esto, todo lo que hay de metafísico en el hombre no puede atribuirse a algo exterior a su ser empírico, a Dios, a la conciencia. El hombre es metafísico en su ser mismo, en sus amores, en sus odios, en su historia individual y colectiva (pp. 27-28).

"A partir de ahora", concluye Merleau-Ponty, "las tareas de la literatura y la filosofía ya no pueden separarse". Llega a esta conclusión porque, al igual que el filósofo/novelista sobre el que escribe, se compromete a abordar las cuestiones filosóficas desde el punto de vista

del individuo, un punto de vista tradicionalmente adoptado por la novela y el cuento.

4. El dominio filosófico de Beauvoir

Cabe señalar que, al limitar el ámbito al que se considera que la filosofía debe dirigirse adecuadamente, Beauvoir y Merleau-Ponty siguen un camino definitorio muy transitado. Prescriben métodos de hacer filosofía que coinciden con sus intereses filosóficos elegidos y proscriben otros. En "Littérature et métaphysique", Beauvoir, en su mejor momento subversivo, esboza un método filosófico que invierte la tradicional presunción universalista del filósofo. Si el mundo, como ella insiste, solo puede verse desde un punto de vista particular, entonces la empresa filosófica debe comenzar con descripciones particulares y concretas de las relaciones de los sujetos con el mundo y con otras conciencias. El dominio filosófico elegido por Beauvoir es lo que ella llama "la dimensión metafísica" de la realidad humana, es decir, "la presencia de uno en el mundo, por ejemplo, el abandono de uno en el mundo, la libertad de uno, la opacidad de las cosas, la resistencia de las conciencias extrañas". "Hacer" filosofía, dice, es "ser" filosófico en el sentido de sensibilizarse a estas experiencias metafísicas individuales y luego describirlas (Beauvoir, 1948, p. 114). Si otros reconocen que estas afirmaciones particulares son verdaderas para ellos, entonces pueden usarse para construir afirmaciones generales sobre "la esencia en el corazón de la existencia" (Beauvoir, 1948, p. 119).

Beauvoir "fue capaz", sostiene Eleanore Holveck (1995), "de fundamentar sus posiciones filosóficas abstractas en el mundo real de la experiencia vivida, una experiencia vivida que ella creó imaginativamente en un lenguaje ordinario que era más concreto, más rico que cualquier lenguaje filosófico abstracto" (p. 72). Con el rechazo de

Beauvoir al *apriorismo* y a un punto de vista universal, un buen *argumento filosófico* se convierte, para Beauvoir, en una descripción de las relaciones metafísicas de un individuo particular con el mundo, que el lector reconoce como características de su propia experiencia. Beauvoir identifica la ficción como un medio especialmente adecuado para este fin y se ocupa de explicar lo que quiere decir con esto en "Littérature et métaphysique". Aunque señala que los filósofos pueden utilizar el ensayo para dar "al lector una reconstrucción intelectual de su experiencia, es esta experiencia misma, tal como se presenta antes de cualquier elucidación, lo que el novelista pretende reproducir en un plano imaginario" (Beauvoir, 1948, p. 105). Beauvoir (1948) continúa:

> En el mundo real, el sentido de un objeto no es un concepto cognoscible por el puro entendimiento: es el objeto en tanto que se nos revela en la relación global que mantenemos con él y que es acción, emoción, sentimiento; se pide a los novelistas evocar esta presencia de carne y hueso cuya complejidad, riqueza singular e infinita, desborda toda interpretación subjetiva (pp. 105-106).

A pesar de las observaciones que se hacen al comienzo de esta sección, que señalan la tendencia de los filósofos a definir la filosofía en función de sus propios intereses más apremiantes, es importante no subestimar la seriedad con la que Beauvoir propone, al igual que Merleau-Ponty, el mundo de lo concreto como el campo adecuado para un importante programa de investigación filosófica. No fue solo el desagrado de Beauvoir por la presunción masculina que se esconde tras el punto de vista universal lo que la llevó a seguir esa dirección. Creía apasionadamente en la exploración del individuo y de lo concreto como vía para la verdadera comprensión filosófica. Consideraba —y desde muy temprana edad actuó en consecuencia— que la observación atenta de las relaciones de uno en el mundo

podía aportar nueva luz a viejos problemas filosóficos, como la existencia de otras conciencias.

5. La libertad del lector

La famosa preocupación de Beauvoir por la conciencia de los demás configura poderosamente su método filosófico. Respalda una de las dos cuestiones éticas que, siempre desde el plano ético, teje a lo largo de su ensayo sobre metodología. Beauvoir quiere protegerse contra lo que considera el autoritarismo y la mistificación tradicionales de la filosofía, por los cuales lo que ella llama "el teórico" (Beauvoir, 1948, p. 106) presenta conceptos como artículos de fe a lectores pasivos. En cambio, identifica un grupo de lectores que no simpatizan con la tradición del mesías filosófico, que "quieren proteger la libertad de su pensamiento", que "encuentran repugnante esta docilidad intelectual" que se les exige (Beauvoir, 1948, p. 106). Este tipo de lector, dice Beauvoir (1948), solo está dispuesto a aceptar las propuestas de los demás después de

> un movimiento de todo su ser antes de formar juicios que extrae de sí mismo sin que nadie haya tenido la presunción de dictárselos. En eso consiste el valor de una buena novela. Es capaz de inducir experiencias imaginarias tan completas, tan inquietantes como las vividas. El lector interroga, duda, toma partido y esta elaboración vacilante de su pensamiento es para él un enriquecimiento que ninguna enseñanza doctrinal podría reemplazar (pp. 106-107).

No es sorprendente que esta visión radical que Beauvoir expuso en 1946 en favor de la plena emancipación del lector siga encontrando incomprensión y tenaz resistencia. Viola todas las tradiciones de autoridad filosófica aceptada y de respeto automático por las jerarquías intelectuales. Sigue siendo, cuando se la comprende plenamente (como Beauvoir comprendió y

pretendió plenamente), algo así como un escándalo filosófico.

6. La ética de la investigación filosófica

La preocupación de Beauvoir por la libertad del lector se relaciona con la segunda dimensión ética de su ensayo. Ella imagina que las novelas que apelan directamente a la libertad del lector sirven como una forma valiosa de investigación filosófica. Esta función de investigación, sostiene, impone una obligación ética de reciprocidad al filósofo-novelista.

> Exige que el novelista participe él mismo en esta investigación a la que admite a su lector: si prevé de antemano las conclusiones a las que el lector debe llegar, si lo presiona indiscretamente para que renuncie a su adhesión a tesis preestablecidas, si solo le concede un grado de libertad, entonces la obra novelesca no es más que una mistificación incongruente; la novela adquiere valor y dignidad solo si constituye para el autor como para el lector un descubrimiento vivo (Beauvoir, 1948, p. 109).

Es notable que Beauvoir invoque la prestigiosa palabra "investigación" para caracterizar sus ideas en esta materia que, una vez más, es crucialmente ética. El principio ético que Beauvoir exige a los filósofos novelistas, a saber, que los resultados de su investigación no deben estar predeterminados, es, de hecho, afín al código profesional del científico de laboratorio. Al vincular los códigos de la ciencia experimental y los del filósofo novelista, Beauvoir subraya tanto la precisión de su exigencia como su valor intelectual y social.

Beauvoir considera tan acertada su analogía entre la ficción filosófica y la ciencia experimental que la lleva más allá. La validez de una ley científica se basa en la serie de experimentos que la han establecido y que la resumen.

Beauvoir insiste en que, de manera similar, la colección de experiencias singulares examinadas por el filósofo-novelista y/o el filósofo-ensayista es el único fundamento legítimo de la verdad metafísica. Además, así como las ciencias éticamente rigurosas continúan confrontando las leyes establecidas con datos empíricos nuevos y más sofisticados, también el filósofo debe continuar evaluando sus proposiciones filosóficas generales en relación con los resultados de nuevas aplicaciones a la existencia concreta. La novela, debido a su fundamento en lo concreto, facilita este movimiento más allá de la abstracción dogmática (e inaceptable) tradicional de la filosofía y los filósofos. Pero el método literario-filosófico, advierte Beauvoir, solo funciona si el autor sigue dispuesto a reflexionar sobre los problemas y los desarrollos imprevistos que la novela filosófica, como el experimento científico, puede generar.

7. Conclusión

La búsqueda de lo abstracto y lo general por medio de lo concreto y lo particular que hace Beauvoir es, por supuesto, la moneda corriente del existencialismo. La contribución metodológica de Beauvoir, realizada en *L'Invitée* y explicada e historizada en "La novela y la metafísica" de Merleau-Ponty y en su propia "Littérature et métaphysique", fusionó, en el contexto existencial/fenomenológico, los métodos del filósofo y del escritor de ficción. Hemos visto cómo Beauvoir explica su elección de la novela como medio literario desde el cual hacer filosofía como motivada por varias ideas clave. Rechaza el punto de vista universal como una farsa; elige lo individual y lo concreto como su dominio de investigación filosófica; pone en práctica su consideración ética de la libertad del lector; y anuncia su postura con respecto a la práctica ética en la investigación filosófica.

Referencias

Beauvoir, S. (1944). *Pyrrhus et Cinéas.* Gallimard.

Beauvoir, S. (1948). Littérature et métaphysique. *Existentialisme et la sagesse des Nations.* Nagel, 103-124.

Beauvoir, S. (1952). *America Day by Day.* Duckworth.

Beauvoir, S. (1965). *The Prime of Life*. Penguin.

Beauvoir, S. (1979). *Les Écrits de Simone de Beauvoir*. Gallimard.

Holveck, E. (1995). Can a Woman be a Philosopher? Reflections of a Beauvoirean Housemaid. Simons, M. (Ed.). *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*. Pennsylvania State University Press, 67-78.

Merleau-Ponty, M. (1945). Roman et Métaphysique. *Cahiers du Sud, 22*, 194-207,

Merleau-Ponty, M. (1964). Metaphysics and the Novel. *Sense and Non-Sense.* Northwestern University Press, 26-40.

Simons, M. (1994). Joining Another's Fight: Beauvoir's Post-Modern Challenge to Racism in America Day by Day. *Midwest Division, Society for Women in Philosophy*.

El arte de soñar
Merleau-Ponty y Petyarre sobre la carne que expresa un mundo

Rosalyn Diprose[1]

No entiendo muy bien la pintura, y especialmente la pintura indígena australiana, la pintura de puntos de artistas del Desierto Occidental y Central como Kathleen Petyarre[2]. No pretendo fingir ingenuidad. La verdad es que no he tenido suficiente práctica en esta o cualquier pintura. Crecí sin arte en la pared, entre eucaliptos, tierra roja, acacia moribunda y "dos tercios de cielo (azul)"[3]. Si

---

[1] Este texto se publicó con el título "The art of dreaming. Merleau-Ponty and Petyarre on Flesh Expressing a World" en: *Cultural Studies Review, 12*(1), 2006, pp. 32-43 (*N. del T.*)

[2] Este artículo se presentó por primera vez en la reunión anual de la Asociación Internacional de Filosofía y Literatura, Universidad de Leeds, en mayo de 2003. Agradezco a Robyn Ferrell y Jennifer Biddle por organizar talleres para la preparación de los artículos y por sus comentarios y los de otras personas involucradas. También agradezco a uno de los evaluadores de *Cultural Studies Review* por señalarme cierta literatura antropológica reciente sobre "el sueño" y el arte indígena. Solo he incorporado aquí lo más relevante. El artículo es más una crítica de las ideas occidentales sobre el sueño y la representación y la colonización que esto produce, que un estudio de la riqueza de la literatura antropológica y de otro tipo sobre el sueño y el arte indígena australiano.

[3] Sean O'Brien (Dir.). *Two Thirds Sky. Artists in Desert Country*, Arcadia Pictures y SBS, 2002. Este extraordinario y hermoso documental sobre la pintura paisajística australiana compara a cuatro artistas paisajistas (Gloria Petyarre, Peter Sharp, Jenny Sages y Judy Watson)

bien esto podría sugerir que habito el mismo paisaje que Petyarre, también crecí sin "el Sueño", el significado que se dice que expresa esta pintura de puntos. ¿Cómo y por qué puede entonces esta pintura tener el impacto que tiene en mí? Y, dada la historia de la colonización en Australia, incluida la colonización de significados indígenas, ¿cuál es la política del impacto de esa pintura?

La dificultad para responder a estas preguntas comienza con el bagaje ontológico de la filosofía occidental que conlleva la etiqueta "el Sueño". Como señala Howard Morphy, el término "el Sueño" fue acuñado por antropólogos a fines del siglo XIX y, si bien fue adoptado por los grupos aborígenes para referirse a sus diversas ideas sobre la naturaleza del mundo, borra las diferencias entre los distintos grupos lingüísticos en cuanto a lo que podrían querer decir con "pertenecer a los sueños"[4]. Más allá de ese tipo de colonización, el término afianza un modelo peculiarmente occidental de representación y de "pertenencia", es decir, de la relación entre el yo, el mundo y el significado. Así, durante gran parte del siglo XX, los antropólogos han dicho que el Sueño es, para los aborígenes australianos, la era de la creación, cuando los Ancestros ordenaron el cosmos y crearon el mundo "a partir de sí mismos" (Munn, 1970, p. 157), un mundo con un significado y una "autoridad moral fuera de la voluntad individual y fuera de la creación humana"

---

yuxtaponiendo tomas de los artistas trabajando en sus lienzos con tomas de ellos paseando por los paisajes que pintan. Sin necesidad de ningún comentario imponente, el documental plantea la cuestión de las diferencias en la forma en que los artistas expresan sus distintas relaciones con la tierra. También cuestiona hasta qué punto es abstracta la pintura paisajística "abstracta". Ambas cuestiones se abordan en este artículo.

[4] Para una discusión informativa de Morphy sobre este punto y su intento de resucitar algunas de esas diferencias, véase Howard Morphy (1998, pp. 67-100).

(Myers, 1986, p. 69). Si bien reconocen que los descendientes indígenas participan en el mundo de los Ancestros, lo habitan y pertenecen a él a través de rituales, narraciones y arte, los antropólogos han considerado que esta representación contemporánea del Sueño es una mera mímesis sin diferencia. Más recientemente, Alan Rumsey, por ejemplo, ha admitido que los descendientes indígenas necesariamente añaden alguna particularidad de historia y cultura a su representación del Sueño (Rumsey, 1994, pp. 1-16). Si bien esto atribuye un grado de creatividad a los artistas indígenas, todavía coloca el Sueño en el ámbito del mito atemporal compartido, en oposición a la historia del mundo real marcada por el significado social en evolución y la agencia individual. Sin embargo, hay un tercer término que interrumpe esta separación de lo que los europeos podrían entender por Sueño atemporal desde el mundo sociohistórico del punto de vista del artista indígena: el paisaje. Para los australianos indígenas, el Sueño, según Rumsey y otros, se conmemora en el campo: donde yo veo un río, Cocky Wujungu ve las lágrimas de un niño enroscándose alrededor del codo roto de un canguro[5]. Donde yo veo huellas en la arena, Kathleen Petyarre ve al lagarto diablo de montaña, el lagarto diablo de montaña soñando, tallando la tierra y creando un mundo de significado mientras deambula por la tierra.

Por ello, hoy en día se entiende con más frecuencia que estas pinturas representan *paisajes* marcados tanto por el Sueño, un significado atemporal que comparte un grupo aborigen, como por la historia social específica del pintor en relación con ese paisaje. Fred Myers (2002), por ejemplo, describe el paisaje de esta pintura a partir de "cómo se ha materializado el Sueño, cómo se ha experimentado" en lugar de "un relato de lo que es" (p. 33). Aunque esta idea

[5] Para esta descripción de cómo Cocky Wujungu experimenta el Sueño en el paisaje, véase Rumsey (1994, pp. 11-13).

del paisaje añade mucha complejidad y sensibilidad a las ideas occidentales clásicas del Sueño, se podría hacer más para abordar las implicaciones de su versión neokantiana, en la que el "paisaje" de la apariencia se encuentra entre un reino de significado atemporal (lo que el Sueño "es" en sí mismo) y la puntuación de perspectivas individuales o grupales. Un paradigma de experiencias coexistentes pero independientes y posiblemente inconmensurables de pertenencia a un mundo significativo no explica fácilmente cómo esta pintura de puntos ha afectado a los australianos no indígenas que no tienen acceso a ninguna forma del Sueño. Tampoco, por lo tanto, puede explicar la política y la ética de los efectos transformadores de ese impacto. Si bien yo también comparto esta tierra de árboles de eucalipto, tierra, acacia y cielo, no es mi mundo, mi paisaje, lo que estas pinturas tratan. Y, sin embargo, esta tierra y su significado para los aborígenes australianos, engendrado a través de la pertenencia a ella, es precisamente el territorio disputado de la colonización europea del que soy parte. Por un lado, sin la práctica de Petyarre de habitar su paisaje del Sueño, no puedo compartir su paisaje: como nos recuerda Maurice Merleau-Ponty (1968), si bien "el mundo es *lo que vemos*… sin embargo, debemos aprender a verlo" (p. 7). Por otra parte, si aprendo a ver algo del mundo de Petyarre a través de su arte, esto no puede, o no debe, repetir la colonización europea de la tierra y del significado que la impregna[6].

---

[6] Marcia Langton ha argumentado de manera convincente que, sin acceso a la "geografía sagrada" y a las formas de ser aborígenes que informan estas pinturas y al verlas a través de tradiciones intelectuales y estéticas a menudo racistas y limitadas, un público occidental no puede entender el contenido de las pinturas. Sin embargo, también sugiere que estas expresiones de "la posibilidad de intimidad humana con los paisajes" ofrecen al "público australiano colono" algo especialmente significativo: "atrapados ambiguamente entre tierras antiguas y nuevas, su apreciación de este arte encarna al menos el

Como soy una criatura de hábitos en mi forma de ver, dudo ante estas pinturas. Mi percepción es incierta. Esta inquietud de mi percepción de la pertenencia de otro a un paisaje que amo proporciona una pista de cómo la pintura de Petyarre podría tener un impacto en mí a pesar de estar, en muchos aspectos, a mundos de significados de distancia. Y como mi percepción también es incierta sobre el "acerca de" que se dice que conecta estas pinturas con el paisaje del Sueño, la inquietud de mi percepción que las pinturas provocan confronta la colonización conceptual y material de la que he hablado. Esto implica abordar los enigmas de la expresión y el acceso al paisaje de lo real que se desmienten con los supuestos ontológicos de las nociones de sueño, representación y pertenencia a un mundo material que impregnan nuestra herencia filosófica.

Aprendiendo a ver el arte de soñar

A través de esta perturbación de la percepción que provocan las pinturas de los artistas del Desierto Occidental y Central, en particular Petyarre, estoy aprendiendo a ver, no el contenido de los mundos de los artistas, sino el arte de soñar. Jennifer Biddle, por ejemplo, me ha enseñado a no ver las "pinturas de puntos" como representaciones icónicas de lo real. En "Dot, Circle, Difference. Translating Central Desert Art", Biddle sostiene que el hábito de yuxtaponer estas pinturas junto a mapas iconográficos (esta disposición de puntos significa pozo de agua, esto significa la huella de un lagarto en la arena) ha alentado al ojo europeo a ver las "pinturas de puntos", junto con las culturas indígenas que las generan, como primitivas y atemporales en lugar de creativas y transformadoras (Biddle, 1991, pp. 27-39). Ver de esta

---

esfuerzo por el tipo de ciudadanía que querían los republicanos: pertenecer a este lugar en lugar de a otro" (Langton, 2000, p. 16).

manera, ver estas pinturas como mapas pictóricos de un mito atemporal inscrito en la tierra, sin historia, cultura ni ley civil, es repetir el imperialismo que, como sostiene Robyn Ferrell, justificó en primer lugar el despojo de los pueblos indígenas de lo que los europeos consideraban tierras "sin título" (Ferrell, 2003, pp. 38-52). Así, me doy cuenta de que estas pinturas tratan de experiencias del paisaje del Sueño. No son representaciones icónicas de tierras no marcadas por la historia, sino expresiones de lo que Marcia Langton llama "intimidad humana con los paisajes", que genera relaciones complejas de "biogeografía humana y no humana", "geografía sagrada" y prácticas territoriales específicas de género y cultura (Langton, 2000, pp. 14-16). En estas expresiones de relaciones con el paisaje también se incluirían las experiencias de la historia de los encuentros colonizadores sobre la tierra[7].

Como estas pinturas de puntos tratan sobre el paisaje, también tratan sobre el color. Robyn Ferrell también me ha enseñado sobre el color, a través de una hermosa fotografía azul que tomó bajo el agua y que adorna la pared de mi sala de estar. Como para demostrar que no importa tanto de qué paisaje sea la foto (como si la fotografía representara otro lienzo más auténtico), fue necesario un comentario de un amigo recientemente para mostrarme que la fotografía está colgada invertida y fue tomada desde el fondo del océano mirando hacia arriba a las ondas de

---

[7] Por ejemplo, Biddle nos recuerda que la producción de "pinturas de puntos" en acrílico sobre lienzo tiene una historia inseparable del impacto de la colonización europea: sostiene que el cambio de la práctica tradicional de inscribir estas historias de sueños en la arena a medios más permanentes como las puertas de las escuelas en Yuendumu en 1971 y luego, de manera más amplia, al lienzo no puede separarse de los discursos políticos más amplios sobre los derechos territoriales de los aborígenes que surgieron en ese momento (Biddle, 1991, pp. 35-36).

agua que tocan el cielo, en lugar de desde la superficie mirando hacia abajo a las ondas de arena. Sin embargo, este conocimiento de una perspectiva diferente no sacude la certeza de mi percepción. Lo que informa mi percepción es el azul y los patrones de luz y la forma en que ambos resuenan con los colores y patrones de mi vida. Merleau-Ponty diría, por razones que explicaré, que en la medida en que habito esta fotografía al revés o de cualquier manera, lo hago a través de la “carne”; a través del entrelazamiento elemental de mi estilo corpóreo habitual con el mundo de la fotografía, se logra una metamorfosis del mundo de mi cuerpo a través del arte[8].

Merleau-Ponty me ha enseñado a apreciar un poco más la pintura, o mejor dicho, lo que ocurre en esa experiencia. Sus relatos de la “expresión” explican por qué puedo habitar algunos azules mejor que el blanco; por qué puedo sentirme extrañamente a gusto entre los rojos y amarillos ocres de Bolonia en una primera visita; y por qué me encontraría intentando reproducir esos colores en el exterior de mi casa varios meses después sin pensarlo y sin mucho éxito. Sería la materialidad del significado que habita en mi sangre, carne y huesos (la neblina azul verdosa de los eucaliptos, el azul de dos tercios del cielo, el amarillo de la acacia moribunda y el rojo ocre de la tierra) lo que se anima y se transforma por el impacto afectivo de las cosas azules, rojas y amarillas en mí. Tan importante como el estilo de la encarnación y la expresión del paisaje por parte de mi cuerpo es el impacto del paisaje en mí. Puede que a algunos no les importe si la fotografía azul fue tomada desde el fondo del océano mirando hacia

---

[8] Estoy resumiendo una conexión entre la idea de “carne” de Merleau-Ponty en el capítulo cuatro de *Lo visible y lo invisible* y su idea de expresión en la pintura en, por ejemplo, “El ojo y el espíritu” (Merleau-Ponty, 1964a). Más adelante en el artículo vuelvo a analizar los detalles de esta formulación de la relación entre cuerpo, mundo y arte.

arriba o desde la superficie mirando hacia abajo, pero el paisaje que esta fotografía produce sí influye en la forma en que la fotografía orienta mi cuerpo en relación con ese paisaje. Tal vez sea porque he vivido demasiado tiempo con los pies en la arena mirando hacia arriba un cielo con dos tercios de azul, que solo puedo habitar esta fotografía, o al menos de manera más silenciosa, como el fotógrafo lo hubiera querido: al revés. ¿Cómo es entonces que los colores y las ondulaciones de la pintura de Petyarre sacan mis pies de la arena?

El sueño cartesiano versus la fe perceptiva a través de la carne

Es a través de su relato de esta extraña capacidad del arte para poner el mundo patas arriba, en términos del entrelazamiento transformador del cuerpo y el mundo, que Merleau-Ponty me ha enseñado a pensar de nuevo sobre el arte de soñar. Es más que simplemente fortuito para este propósito de criticar las definiciones europeas del Sueño y sus supuestos ontológicos que Merleau-Ponty abra *Lo visible y lo invisible* con un análisis del hábito epistemológico de contrastar el sueño y lo imaginario con la verdadera visión de la realidad y la certeza de la percepción; un contraste ontológico que se remonta a la respuesta de Descartes al escepticismo del pirronismo (Merleau-Ponty, 1968, pp. 4-6). En el siglo XVII, cuando Descartes se sentó junto al fuego en bata para meditar sobre el pensamiento racional como fundamento seguro del conocimiento verdadero, empezó a dudar de la fiabilidad de los sentidos imaginando que estaba soñando. Mediante este producto de la imaginación, Descartes atrincheró el sueño en el reino del mito atemporal, un reino que él ubica, no en el paisaje de lo percibido, sino en la interioridad del sujeto que percibe. Si estuviera soñando que estaba sentado junto al fuego, entonces, dice Descartes, su percepción de que extendía su mano sería falsa; o si el

sueño fuera coincidentemente verdadero, si como una “representación pintada” el sueño de la mano extendida coincidiera con lo real, esto sería solo como un rastro de las percepciones de lo real captadas cuando uno está despierto (Descartes, 1954, p. 63). Soñar, para Descartes, es en el peor de los casos falso, y en el mejor de los casos parásito: una re-presentación pasiva, estática e interna de percepciones más fiables del mundo físico cuando estamos despiertos.

Pero, como señala Merleau-Ponty, la cuestión en este contraste entre el sueño y la percepción despierta es tanto la *fe perceptiva* como la verdad: Descartes abandona esta línea de investigación en su búsqueda de los fundamentos de un conocimiento cierto, no simplemente porque supone que los sueños son percepciones falsas, sino precisamente porque no tenía forma de decir con certeza si estaba soñando o no, y, por lo tanto, no tenía forma de saber con certeza si sus percepciones estaban en terreno sólido. Si bien Descartes finalmente encuentra esta certeza de la percepción en el pensamiento racional (en lugar de en los sentidos), esto no sucede sin invocar “secretamente” su fe perceptiva en la realidad del mundo sensible al contrastarlo con el mundo falso de los sueños y no sin arrojar las percepciones verdaderas, junto con ese pensamiento racional que las contiene, de regreso a la misma “vida interior” del sueño de la que parecía tan inseguro (Merleau-Ponty, 1968, p. 5). Dado que Descartes solo puede restaurar la fe perceptiva mediante estos juegos de manos, el estatuto del sueño y la imaginación en contraposición al pensamiento racional sigue siendo una cuestión abierta. Tal vez, después de todo, el mundo del sueño no siga siendo “para siempre lo que es” o deficiente en comparación con el “pleno mundo percibido” (Merleau-Ponty, 1968, p. 6). Y tal vez el significado, como el Sueño, no se encuentra, como creen los aborígenes australianos, en la “vida interior”, sino en el paisaje de lo

percibido. O tal vez el paisaje del Sueño y la fe perceptiva de quienes lo viven se encuentren en algún punto intermedio. Sin embargo, esta sugerencia requiere renegociar la relación entre la vida interior del perceptor y el mundo exterior percibido de lo real y repensar lo que garantiza la certeza de la percepción. Para Merleau-Ponty, la fe perceptiva está garantizada por la "carne", en la frontera entre lo que Descartes consideraría la vida interior y el mundo percibido. Y es esta "operación expresiva del cuerpo" entrelazada con el mundo percibido "la que se amplifica en la pintura y el arte" (Merleau-Ponty, 1964b, p. 70).

La pintura y el arte entran en esta historia incierta de la distinción cartesiana entre el sueño falso y la percepción verdadera a través de la crítica de Merleau-Ponty a la distinción de André Malraux entre la expresión en el arte moderno no realista y la representación en perspectiva en la pintura clásica (Merleau-Ponty, 1964b, pp. 47-59). Mientras que la pintura clásica pretende representar el mundo percibido compartido de un significado natural y atemporal mediante la técnica de la perspectiva, el arte moderno no realista, según la lectura que Merleau-Ponty hace de Malraux, abandona el mundo natural y compartido para expresar la interioridad afectiva y única del artista. Merleau-Ponty admira la forma en que Malraux, al encontrar algo creativo y único en la expresión artística del mundo interior, invierte el "prejuicio objetivista" en el arte. También podría decirse que Malraux convierte así el reino interno del sueño y lo imaginario en una distorsión creativa de lo que Descartes diría que es una representación racional y compartida del paisaje de lo real. Sin embargo, como sugiere Merleau-Ponty (1964b), Malraux, aunque no es "objetivista", es demasiado "subjetivista" en su prisa por abandonar "el dominio del mundo visible" (p. 47). Por lo tanto, la misma pregunta de

fe perceptiva que Merleau-Ponty le planteó a Descartes también podría planteársele a Malraux: Malraux, no menos que Descartes, condena al artista a una locura solipsista en la que la interioridad única del artista, privada de todo vínculo cierto con lo real, implosionaría sobre sí misma.

Concebir el arte no representativo en estos términos subjetivistas no altera en absoluto la epistemología cartesiana que sitúa el sueño y la representación exclusivamente dentro del sujeto perceptor. La distinción de Malraux entre expresión autorreferencial y percepción dirigida por el mundo mantiene en pie el dualismo de una teoría cartesiana de la visión. En este modelo, la mente perceptiva racional corrige la representación bidimensional de las líneas producida por la visión mecánica pasiva añadiendo ideas de forma, tamaño, profundidad y color que coinciden fortuitamente con lo real (Descartes, 1954, pp. 241-256). Por lo tanto, mis ideas sobre la forma, el tamaño, la profundidad y el color deberían "corregir" mi ojo engañoso en mi percepción de la fotografía azul. Pero no lo hacen. Cuando se dice que la pintura añade de manera similar profundidad, color, etc., a las líneas bidimensionales, se lo considera en términos de representación del mundo desde la perspectiva del artista, de una manera que permite privilegiar la perspectiva en el arte (Merleau-Ponty, 1964a, p. 174). Se podría decir que la persistencia de esta epistemología y su ontología dualista explican el fenómeno que Biddle ha criticado antes: la forma en que el arte indígena del sueño (y especialmente las pinturas de puntos) es visto por un ojo europeo como una representación icónica (y por lo tanto primitiva) de una realidad atemporal. De igual modo, siguiendo a Malraux, la misma epistemología y ontología dualista apoyarían la proposición opuesta: que el Sueño, como significado mítico atemporal y compartido, ocupa el lugar

del paisaje de lo real y la representación artística del Sueño se abstrae de esta realidad en una expresión de la interioridad única del artista, marcada por la historia, la agencia individual, el sentimiento y la imaginación.

Pero ¿qué sucedería si el arte de soñar disolviera estas distinciones entre vida interior y exterior, entre perspectiva subjetiva y un significado original atemporal, no para disolver la fe perceptual como temía Descartes, sino para realizarla? ¿Y si el Sueño estuviera en el paisaje pero fuera inseparable del cuerpo que es su expresión única?[9] ¿Y si la expresión no es ni de la interioridad única del artista ni de una realidad compartida y atemporal, sino de algo intermedio? ¿Y si es la afectividad de la carne la que abre y vincula ambas? La "carne" es el desafío de Merleau-Ponty a la ontología y al modelo de percepción que sustenta las distinciones epistemológicas y estéticas entre el sueño y la percepción verdadera, lo imaginario y lo real, el sentimiento y las cosas. La carne es el "elemento" de entrelazamiento entre "el individuo espacio-temporal y la idea" y entre "el interior y el exterior", por el cual mi cuerpo queda atrapado en el tejido del mundo de tal manera que lo visible, el paisaje de lo real, no es ni separable ni está completamente fusionado con la visión:

[9] Jennifer Biddle ofrece una explicación alternativa, aunque no incompatible con la que sugiero a continuación, de cómo podríamos entender este proceso de representación artística y corporal del Sueño (Biddle, 2003, pp. 61-76). Menos preocupada por la fe perceptual, el análisis de Biddle combina ideas de performatividad, signos indexicales, escritura y las propias ideas de los artistas indígenas sobre la pintura y el Sueño para explicar cómo la representación artística del Sueño puede marcar el paisaje, así como también marca los cuerpos que lo realizan. Christine Watson, en parte a través del trabajo temprano (en lugar del posterior) de Merleau-Ponty, proporciona un análisis detallado de las dimensiones corpóreas del arte de las mujeres aborígenes de la zona de Balgo del Gran Desierto Arenoso en términos de la relación entre la piel del cuerpo, la "piel" de la tierra y la "cosmología Kutjungka" (Watson, 2003).

solo a través de este entrelazamiento y "divergencia" (*écart*) de la carne vemos (Merleau-Ponty, 1968, pp. 139, 135-136). Entre ver y ser visto por las cosas, entre tocar y ser tocado, mi estilo, con el que ya he habitado un mundo, es llevado a un fragmento de ser tal que tiene sentido (Merleau-Ponty, 1968, p. 139). Pero a medida que la carne se abre por el impacto de la extrañeza del mundo sobre mí, ese estilo, y por lo tanto el significado, se transforman en una expresión única "sufrida por las cosas" (Merleau-Ponty, 1968, p. 139). A través de ese impacto y su efecto, veo el rojo como "una puntuación en el campo de las cosas rojas" y como un "fósil extraído de las profundidades de mundos imaginarios" (Merleau-Ponty, 1968, p. 132). Con esta idea de la carne, Merleau-Ponty sostiene que no es que en el sueño habite un fantasma en el pensamiento, mientras que en la percepción verdadera habito el paisaje de lo real. En ambos casos pertenezco a un mundo y lo expreso a través de la divergencia de la carne. Entre el sol rojo y el mar azul en el horizonte del mundo hay un llamado a la tierra roja y al cielo azul de mi infancia. Entre esta y otras ideas materializadas del rojo, las "tejas de los tejados [y] las banderas de los guardianes y de la revolución", veo el rojo en la apertura y la divergencia de la carne (Merleau-Ponty, 1968, p. 132). En un contexto australiano, sin embargo, en la medida en que el rojo del paisaje da cuenta del desplazamiento de las pertenencias de otros, el rojo no se vería tanto a través de las banderas rojas de la revolución como a través de la sangre roja de las masacres indígenas.

Aprendiendo a ver el arte de soñar de Petyarre

Esta descripción de la expresión a través del impacto del mundo sobre el cuerpo también describe la *producción* de pintura. Kathleen Petyarre parece estar de acuerdo en que su expresión artística del paisaje del Sueño del *Arnkerrth* (lagarto diablo de la montaña) es inseparable de su estilo

cotidiano de habitar el mundo. Según su portavoz autorizada, Christine Nicholls, Petyarre establece una correlación directa entre su navegación por el paisaje con su familia durante la infancia y su expresión del paisaje del Sueño del *Arnkerrth* en la pintura (Nicholls & North, 2001). Nicholls sugiere que la expresión artística del conocimiento espacial de Petyarre sobre el paisaje surge de una "capacidad para reconstruir, de memoria, mapas mentales detallados y precisos" del terreno de su infancia, tan precisos que sus lienzos del paisaje tienen un parecido notable con fotografías aéreas del terreno (Nicholls & North, 2001, p. 7). Pero si la pintura de Petyarre es un mapa mental, ¿cómo llegó el Sueño a su mente y cómo se transformó después de una percepción horizontal del paisaje a una visión vertical del mundo? Demasiadas otras cuestiones que Nicholls menciona sugieren que la expresión del Sueño de Petyarre no es un mapa mental. Más bien sería una amplificación de la expresión corpórea del paisaje como se describió anteriormente: un eco transformado de su orientación corporal hacia la tierra y su expresión de ella. Después de todo, Petyarre no existe completamente separada del paisaje del Sueño. Los informes de Nicholls sugieren que, a través de su herencia de las historias de los rastros ancestrales de la tierra y, por lo tanto, del significado del Sueño a través de la convivencia con los ancianos y a través de su navegación corporal simultánea por la tierra, Petyarre se ha convertido en el Sueño del *Arnkerrth*. Por su propia cuenta, ella es ese "dinosaurio bonsái" con sus maneras gruñonas y moralizadoras (Nicholls & North, 2001, pp. 8, 10-11). Aunque no podía ser igual al paisaje del Sueño, de lo contrario no podría expresarlo. Debe haber una diferencia, una divergencia de carne, para que la percepción y la expresión tengan lugar. No es que el Sueño y sus significados morales sean tomados en la mente de Petyarre del mundo percibido desde su perspectiva sociohistórica

particular y luego reproyectados sobre él. Ella pertenece al paisaje del Sueño a través del entrelazamiento y la divergencia de la carne.

De la misma manera, no es que el arte moderno (“abstracto” o no representativo) exprese la interioridad afectiva del artista, mientras que la pintura clásica (perspectiva) represente el mundo exterior. En ambos casos, la obra del artista es la “invención de un mundo” que “añade una nueva dimensión a este mundo demasiado seguro de sí mismo al hacer que la contingencia opere dentro de él” (Merleau-Ponty, 1964b, p. 50): “es la operación expresiva del cuerpo… que se amplifica en la pintura y el arte” (Merleau-Ponty, 1964b, p. 70). Esta operación expresiva de un cuerpo que es carne no impone una visión única sobre lo real como si la percepción en la vida o en el arte fuera unidireccional. Tampoco la expresión, artística o no, refleja pasivamente un significado fijo ya en una realidad atemporal. El impacto de la tierra sobre el Sueño, de lo real sobre lo ideal, desorienta al cuerpo y lo inserta en el mundo y en la verdad. Ni el Sueño ni el paisaje, ni lo imaginario ni lo real, son atemporales; más bien, lo que es atemporal es la diferencia que se abre entre ambos. Esta divergencia de la carne produce una “metamorfosis de lo que ve y lo visto” de modo que todo arte y toda percepción son a la vez de un mundo pero también de un sueño; o, como dice Merleau-Ponty (1964a), “esencia y existencia, imaginario y real, visible e invisible: un cuadro mezcla todas nuestras categorías al exponer su universo onírico” (p. 169). En este sentido, la pintura de Petyarre es a la vez un eco del paisaje del Sueño que ella ya habita y una reconfiguración del mismo; y es una amplificación y reorientación de su entrelazamiento carnal con el Sueño del lagarto diablo de la montaña tallado a medida que deambula por la tierra. En la medida en que el Sueño está en la pintura, es como un rastro de huellas de

lagarto diablo de la montaña que dan significado a un mundo a medida que el mundo impacta en él. Ese rastro es atemporal, no en el sentido de que su significado sea fijo, sino en el sentido de que significa una divergencia de la carne, una separación en el tocar y ser tocado, una alteridad y "contingencia" que transforma el significado y que no es borrable por el estilo o la pertenencia individual que abre[10].

La manera en que Merleau-Ponty y Petyarre dan cuerpo al arte no implica que la pintura no realista sea más creativa que el arte "realista": el arte en perspectiva presenta su universo onírico tanto como lo que se considera pintura abstracta. Tampoco implica que el artista, indígena o no, tenga esencialmente una relación corpórea más abierta con un paisaje que cualquier otro[11].

---

[10] He tomado prestada esta idea de un rastro de una relación con la alteridad que es atemporal (es decir, no contenida por la historia o significados culturales particulares) de Emmanuel Lévinas. Él aplica esta idea de la atemporalidad de la alteridad a la cuestión de la "comunicación" intracultural en (Lévinas, 1987). Existe cierto debate sobre si la idea de carne de Merleau-Ponty también implica que la expresión requiere la operación de esa diferencia absoluta o si, como sostiene Lévinas, la idea de expresión intercorpórea de Merleau-Ponty borra lo extraño (Lévinas, 1994). He argumentado contra la interpretación de Lévinas de Merleau-Ponty en Rosalyn Diprose (2000, pp. 167ss). De manera similar, Michael Sanders sostiene que existe una correlación directa entre la idea de Merleau-Ponty de la divergencia de la carne y la idea singular de Lévinas de la temporalidad, según la cual el "instante [no es] nada menos que una interrupción o ruptura que ocurre dentro, pero de manera distintiva y aparte, del flujo temporal de la experiencia vivida" (Sanders, 1999, p. 148).

[11] Christine Watson, en su análisis, por lo demás cuidadoso e inspirador, de la relación corpórea de las artistas mujeres de Balgo con la tierra en *Piercing the Ground*, tiende a esta conclusión: "Los aspectos sensoriales y espacio-conceptuales que surgen de las relaciones autóctonas de los aborígenes con la tierra son distintos y muy diferentes de las relaciones a distancia de los sistemas de representación occidentales... Las formas aborígenes de ver el mundo —coherentes

Sin embargo, la idea de la carne no aplana el arte para convertirlo en expresiones igualmente creativas de un mundo. Mientras que la pintura en perspectiva expresa su mundo onírico elevando al espectador por encima del mundo vivido a una posición que tiende a sedimentar el significado de las relaciones entre las cosas, una expresión creativa de un mundo no lo haría[12]. La expresión creativa de un mundo mantiene abierta la divergencia de la carne, permitiendo así que el paisaje de lo visible siga reverberando a través de la visión mientras lo imaginario sigue vivo en lo real. La expresión en una pintura de este tipo no termina cuando se deja el pincel en reposo.

Es ese arte de soñar con su rastro de lo atemporal de la alteridad o la contingencia de la divergencia de la carne lo que me abre la pintura de Petyarre. Sin embargo, la extrañeza de su pintura solo puede animarme si resuena

---

interna y marcadamente diferentes de las europeas— pueden fascinar a los espectadores no aborígenes sensibles a su falta de familiaridad con ellas" (Watson, 2003 pp. 294-295). Aunque estoy de acuerdo con el sentimiento de Watson (que es nuestra falta de familiaridad con las formas de ver aborígenes y nuestra sensibilidad a esa falta de familiaridad lo que abre este arte y sus mundos a un público no aborigen), me preocupa cómo un público no aborigen podría estar abierto a ese arte y ser transformado por él si no tuviéramos también cuerpos abiertos a la tierra y a las expresiones artísticas de ella o si las formas de ver aborígenes fueran más coherentes internamente (es decir, no estuvieran marcadas por la alteridad, la divergencia de la carne o la contingencia) de lo que las formas de pertenencia no aborígenes podrían afirmar ser. En otras palabras, como seguiré argumentando, si bien los detalles de las formas de pertenencia a la tierra variarían en diferentes culturas, la ontología o "mecanismo" de esa pertenencia (ya sea como el cuerpo abierto a la tierra o, como lo he dicho, como expresión de la divergencia de la carne) debe ser la misma si queremos explicar tanto el impacto de este arte en personas de otra cultura como la "comunicación" intercultural en general.

[12] Para una descripción del arte en perspectiva de Merleau-Ponty en estos términos, véase, por ejemplo, "La expresión y el dibujo infantil", en *La prosa del mundo* (Merleau-Ponty, 1973).

con algo familiar que importa y tiene impacto en él. Su pintura, por lo tanto, perturba la certeza de mi percepción al invocar y transformar los fósiles de rojo, azul y amarillo, de tierra, árboles y cielo de las profundidades de mis mundos imaginarios. De esta manera, soy transportado al paisaje de su pintura. Pero solo puedo ser transportado a cualquier paisaje si, desde el principio, la relación entre el cuerpo que percibe y tanto el significado como el paisaje de lo real que expresa no es una relación privada y directa. Lo que anima al cuerpo que percibe y su percepción del mundo es la apertura y el impacto de la expresión de otros cuerpos. Entenderemos mejor la "transgresión de las cosas sobre su significado ... cuando la entendamos como la transgresión de uno mismo sobre el otro y del otro sobre mí" (Maurice Merleau-Ponty, 1973, p. 133). O, como también lo expresa Merleau-Ponty, es la expresión de la percepción de un mundo por parte de otro cuerpo que, al entrar en el campo de mi cuerpo, "lo multiplica desde dentro" y es a través de este "descentramiento" que, "como cuerpo, estoy 'expuesto' al mundo" (Merleau-Ponty, 1973, p. 138).

La idea de que la percepción de un mundo se basa en una intercorporeidad fundamental y que, por lo tanto, la pertenencia a los sueños y a la tierra se influyen mutuamente plantea la cuestión de la ética y la política de la apreciación de este arte del Desierto Occidental y Central. Está muy bien que este arte me fascine, me inspire y me anime, pero esa animación y la transformación del significado y de la pertenencia al paisaje que produce dependen de mantener viva la alteridad o divergencia de la carne que la provoca. Para que estas pinturas no se conviertan en simples cuadros extraños en una pared, esa extrañeza debería llevarnos no solo a tomar conciencia de las diferencias culturales que la generan, sino también a cuestionarnos la forma en que nuestros propios mundos

conceptuales y materiales pueden cerrar esa alteridad. Como el mundo de Petyarre no es el mío, no puedo compartir los detalles de su fe perceptiva ni, por lo tanto, el mismo paisaje de su expresión. Sin embargo, puedo aprender sobre la contingencia de mi propia pertenencia a esta tierra y las relaciones con los demás de las que depende. Y, con la práctica, pude vislumbrar cómo sería habitar un paisaje no horizontalmente ni al revés, sino desde la cima del mundo o, como dice Petyarre, "mirando desde el cielo"[13].

Referencias

Biddle, J. (1991). Dot, Circle, Difference. Translating Central Desert Art. Diprose, R. & Ferrell, R. (Eds.). *Cartographies. Poststructuralism and the Mapping of Bodies and Spaces*. Allen and Unwin, 27-39.

Biddle, J. (2003). Country, Skin, Canvas. The Intercorporeal Art of Kathleen Petyarre. *Australian and New Zealand Journal of Art, 4*(1), pp. 61-76.

Descartes, R. (1954). *Descartes. Philosophical Writings.* University Paperbacks.

Diprose, R. (2000). *Corporeal Generosity. On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty, and Lévinas*. State University of New York Press.

Ferrell, R. (2003). Untitled: Art as Law. *Studies in Practical Philosophy, 3*(1), 38-52.

Langton, M. (2000). Homeland: Sacred Visions and the Settler State. *Artlink, 20*(1). *Reconciliation? Indigenous Art for the 21st Century*, 11-16.

[13] Para un análisis de cómo este motivo de "desde arriba del cielo" opera en varios ejemplos del arte indígena australiano, incluida la pintura de Petyarre, véase el artículo de Linnell Secomb "Petyarre and Moffatt: 'Looking From the Sky'" (Secomb, 2006, pp. 44-56).

Lévinas, E. (1987). *Collected Philosophical Papers.* Martinus Nijhoff Publishers.

Lévinas, E. (1994). *Outside the Subject.* Stanford University Press.

Merleau-Ponty, M. (1964a). *The Primacy of Perception*. Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (1964b). *Signs.* Northwestern University Press, Evanston.

Merleau-Ponty, M. (1968). *The Visible and the Invisible.* Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (1973). *The Prose of the World.* Northwestern University Press.

Morphy, H- (1998). *Aboriginal Art.* Phaidon Press.

Munn, N. (1970). The Transformation of Subjects into Objects in Walbiri and Pitjantjatjarra Myth. Berndt, R. M. (Eds.). *Australian Aboriginal Anthropology.* University of Western Australia Press, 141-163.

Myers, F. R. (1986). *Pintupi Country, Pintupi Self. Sentiment, Place and Politics among Western Desert Aborigines.* Smithsonian Institution.

Myers, F. R. (2002). *Painting Culture. The Making of an Aboriginal High Art.* Duke University Press.

Nicholls, C. & North, I. (2001). *Kathleen Petyarre. Genius of Place.* Wakefield Press.

O'Brien. S. (Dir.). (2002). *Two Thirds Sky. Artists in Desert Country.* Arcadia Pictures y SBS.

Rumsey, A. (1994). The Dreaming, Human Agency and Inscriptive Practice. *Oceania, 65*(2), pp. 1-16.

Sanders, M. (1999). From Time to the Flesh. Lévinas and Merleau-Ponty. *Philosophy Today, 43* (SPEP Supplement), pp. 146-153.

Secomb, L. (2006). Petyarre and Moffatt: "Looking From the Sky". *Cultural Studies Review, 12*(1), 44-56.

Watson, C. (2003). *Piercing the Ground. Balgo Women's Image Making and Relationship to Country,* Fremantle Arts Centre Press.

Maurice Merleau-Ponty: entrelazo y objetivación

Dorothea Olkowski[1]

En los últimos años, me ha desconcertado enormemente la lectura que Maurice Merleau-Ponty hace de Henri Bergson, y más aún en *La Nature*, donde Merleau-Ponty entabla una curiosa polémica, que para mí es una extraña explicación de la noción de Bergson de la evolución creadora. Es cierto, por supuesto, que *La evolución creadora* es uno de los trabajos más difíciles y notorios de Bergson, que le valió intensas críticas de fuerzas mayoritariamente conservadoras en Francia. En ese libro propone una explicación original de la naturaleza y de la evolución, que desafía los enfoques mecanicistas y positivistas de la ciencia que dominaron su época, pero que tampoco ofrece ningún apoyo a las facciones que buscan los medios para justificar el finalismo, ya que es un texto que hace sus propias afirmaciones científicas sólidas y propone su propia idea original de la creación. En ese texto, Bergson sostiene que la visión científica clásica, derivada de la noción de materia como sustancia extensa de René Descartes y de las leyes del movimiento de Isaac Newton, es útil en la medida en que hace posible la repetición objetiva de partes materiales idénticas y, por lo tanto, la

---

[1] Este texto se publicó con el título "Maurice Merleau-Ponty: Intertwining and Objectification" en: *Phanex. Journal of Existential and Phenomenological Theory and Culture, 1*(1), 2006, pp. 113-139 (*N. del T.*)

predicción de los movimientos de los cuerpos, pero que no es un modelo adecuado para la evolución de la vida. Según la concepción clásica de la materia, el cambio es el desplazamiento de partes que no cambian en sí mismas. Como sostiene el cartesianismo, pueden dividirse en partes cada vez más pequeñas, pero de acuerdo con lo que se convertiría en las leyes del movimiento de Newton, una vez que una parte ha dejado su posición, siempre puede volver. En principio, cualquier estado del grupo de partes materiales puede repetirse tantas veces como se desee. El grupo no tiene entonces historia; por lo tanto, se dice que es reversible en el tiempo y, como señala Bergson, en esta estructura no se crea ni se puede crear nada nuevo. Lo que será cualquier grupo de partes materiales ya está ahí en lo que es, y lo que es puede muy bien incluir todos los puntos del universo con los que está relacionado (Bergson, 1983, p. 7; Depew, 1995, p. 25).

Además, en la ciencia clásica la tendencia es a constituir sistemas aislables de materia que puedan ser tratados como mecanismos cerrados. Sin embargo, como sostiene Bergson de una manera sorprendentemente original, el aislamiento nunca es completo. Incluso un sistema llamado aislado (cerrado) generalmente permanece sujeto a influencias externas, que lo vinculan a otro más extenso, y así sucesivamente, hasta llegar al sistema solar, que es presumiblemente el sistema más objetivamente aislado e independiente de todos. Pero incluso aquí (y esta es quizás la afirmación más precoz de Bergson) no hay un aislamiento absoluto; es decir, la materia no existe en un sistema cerrado. Porque nuestro Sol irradia calor y luz más allá incluso del planeta más lejano, conectando nuestro sistema solar mediante un tenue hilo con el resto del universo, que continúa infinitamente. Y a lo largo de este hilo, Bergson argumentará que algo se *transmite incluso a la partícula más pequeña*, algo que no se ajusta a las leyes

universales del movimiento mecánico en la medida en que no es repetible, no es atomístico, no está aislado y no es reversible en el tiempo. Este algo es lo que él llama la duración inmanente al universo entero. Así es, sostiene, como el universo perdura en su conjunto, es decir, así es como *crea* formas y elabora lo absolutamente nuevo (Bergson, 1983, pp. 7-11).

Cómo puede darse esa duración es el tema de *La evolución creadora*. De hecho, para lo que se convirtió en la ciencia de la termodinámica del desequilibrio, las afirmaciones de Bergson pueden muy bien ser estándar. La termodinámica del desequilibrio apoya la idea de que la energía fluye a través de las estructuras y las organiza para que sean más complejas que sus alrededores. Los patrones organizados y estructurados surgen de colisiones aparentemente aleatorias de átomos. La termodinámica del desequilibrio estudia las estructuras que aumentan en complejidad y aumentan su capacidad para realizar trabajo en la medida en que son sistemas abiertos a través de los cuales fluyen materia y energía. En la escala de los *cuerpos* vivos, la materia entra en forma de alimento, bebida, aire; luego se transforma y luego se excreta. En la escala subatómica, el proceso básico de la vida es tomar los fotones de luz visible y ultravioleta de baja entropía y longitud de onda larga del Sol y volver a irradiarlos como radiación infrarroja de longitud de onda más corta. Esta es la conversión de la luz en materia viva y calor; este es el tenue hilo a lo largo del cual se irradian calor y luz desde nuestro propio Sol y desde la multitud de soles del universo, liberando los fotones de luz visible y ultravioleta de baja entropía y longitud de onda larga que luego se vuelven a irradiar como radiación infrarroja de longitud de onda más corta: materia viva, calor (Margulis, 1997, pp. 28, 32, 37). Estrictamente hablando, y contrariamente a la visión de Bergson que sugerirá Merleau-Ponty, no hay, en

la formulación de Bergson de un “hilo tenue”, ninguna noción de una fuerza vital original; porque no hay nada al comienzo de la evolución más allá de las moléculas de materia y calor, que tienen, sin embargo, fuerzas físicas y químicas propias.

Se dice que el universo comenzó en una *singularidad*, una explosión a partir de un punto inmensamente caliente e infinitamente denso hace 13.500 millones de años. En un segundo, su materia se extendió 3 años luz; en 3 minutos, al enfriarse, se extendió 40 años luz. La materia simplemente se desplazaba por el espacio a medida que este se expandía (Margulis, 1997, p. 24). En la medida en que la operación básica de la vida consiste en atrapar, almacenar y convertir la luz de las *estrellas en energía* a través de procesos como la fotosíntesis, mediante los cuales se incorporan fotones que forman los cuerpos y los alimentos, el fotón (que es un *quantum* de radiación electromagnética) es la principal fuente de energía para el sexo y la alimentación (Margulis, 1997, p. 16). Dada esta visión de los orígenes, parece tener sentido que Bergson sostenga que:

> La resistencia de la materia [aparentemente] inerte fue el obstáculo que primero hubo que superar. La vida parece haber tenido éxito... haciéndose muy pequeña... sometiéndose a las fuerzas físicas y químicas... De los fenómenos en las formas más simples de vida, es difícil decir si todavía son físicos y químicos o si ya son vitales (1983, pp. 98-99, 1963, p. 579).

Aunque las primeras formas animadas eran extremadamente simples, Bergson sostiene que la evolución no sigue una línea única a partir de estos organismos, sino que se mueve en ráfagas, rompiéndose como una cáscara que estalla en fragmentos; y en el proceso evolutivo cada fragmento también estalla en pedazos, y así sucesivamente. Este movimiento es un

efecto de dos tendencias que, según él, generan la evolución: el instinto y la inteligencia. Como tendencias, no son ni opuestas ni contradictorias; la presencia de una no señala la ausencia completa o la negación de la otra. El proceso evolutivo no se mueve en línea continua desde el instinto hasta la inteligencia, de modo que solo se diferencien en grado de complejidad; la inteligencia no se concibe como un grado superior o un desarrollo de los procesos instintivos, sino que coexisten y a menudo se entrelazan, en la medida en que Bergson los define como diferencias de naturaleza o de tipo. En otras palabras, dados el instinto y la inteligencia —uno orientado hacia la vida, los procesos que hemos llamado duración, el hilo de luz que *crea* las formas y las elabora, y el otro hacia la materia cuya tendencia, como hemos señalado, es a ser repetible, a separarse en unidades homogéneas e independientes— ambos se destacan sobre un fondo de conciencia en general que es coextensivo a la vida universal; sin embargo, no hay continuidad entre ellos. En lugar de diferir en grado, el instinto y el intelecto difieren en cuanto a estructura, función y orientación. El instinto capta las diferencias de tipo, las heterogeneidades y lo que perdura, mientras que la inteligencia capta las diferencias de grado, las homogeneidades, la unión de lo similar con lo similar; de modo que solo los hechos repetibles son totalmente adaptables a las concepciones intelectuales (Bergson, 1983, p. 186).

Por eso el instinto no es una forma disminuida de la inteligencia, y por eso no es inteligencia en absoluto, sino que tiene una estructura completamente diferente de la inteligencia, y es esto lo que hace posible que el instinto opere junto con la inteligencia. Si aceptamos el argumento de que en sus elementos receptivos y perceptivos y en sus vísceras, cada organismo es una suma de contracciones, retenciones y protensiones en virtud de su presente vivido,

su herencia celular y sus acciones en su entorno, entonces la duración pura puede ser entendida como la temporalización de los estados afectivos (receptivos), la orientación del instinto. Para el ser humano, es "la forma que asume la sucesión de nuestros estados conscientes cuando nuestro ego se deja *vivir*, cuando se abstiene de separar su estado presente de sus estados anteriores", permitiendo así que cada estado sea lo que es, como cuando escuchamos música, y las notas, aunque cualitativamente heterogéneas respecto al tono, se suceden sin embargo, constituyen una duración, un hilo tenue, una temporalización, sin perder nunca su discreción (Bergson, 1959, p. 100, 1963, p. 67). Bergson sostiene que todas nuestras percepciones están acompañadas de estados afectivos heterogéneos, aunque nuestra conciencia de ellos pueda verse eclipsada por las percepciones externas, que siempre están orientadas hacia nuestros intereses y acciones en el mundo. Es decir, las percepciones son relaciones externas con otros cuerpos, objetos o fenómenos, pero hay una, la "percepción" del propio cuerpo, que en realidad no es una percepción en la medida en que no es una relación externa sino que se da desde "dentro". La no percepción del propio cuerpo nos alerta sobre la existencia de una relación que no es externa, que no se extiende como materia. Nos alerta sobre afecciones que se sitúan precisamente en el intervalo entre la multiplicidad de excitaciones perceptivas recibidas desde fuera y los movimientos que están a punto de ejecutarse en respuesta a esas percepciones.

En los organismos inferiores es difícil distinguir la percepción, que está orientada por la acción y es una relación externa, de la vida afectiva, temporal —ese tenue hilo entre el organismo y el mundo—, porque la supervivencia exige que el intervalo entre la percepción y la acción sea infinitesimal. La percepción activa, el

sentimiento receptivo y la respuesta activa deben ser simultáneos. En los animales superiores, la percepción, la sensibilidad afectiva y la acción son, sin embargo, distinguibles. Los teóricos como Merleau-Ponty, que prefieren no diferenciarlas, han tendido a equiparar la sensación con la fisiología y la percepción con la psicología, y a centrarse casi exclusivamente en las percepciones auditivas o visuales. Desde este punto de vista, la distinción entre discriminación sensorial y discriminación perceptiva es teórica pero no factual; se piensa que es imposible disociar los dos elementos porque se supone que la sensación pura no existe, sino que siempre está incluida en el complejo de la percepción. Esto se desprende de la idea gestaltista de que un estímulo asociado a un contexto adquiere un significado y que una respuesta conductual adecuada a un estímulo conlleva un significado que puede modificar la percepción. Además, dado que "la audición y la vista son los principales canales de comunicación... los estímulos que llegan a la mente a través de estas puertas son, por lo tanto, los más propensos a contener un mensaje relacionado con el contexto" (Cabanac, 1995, pp. 400-403). Sin embargo, como sostienen algunos fisiólogos contemporáneos, existen otras entradas sensoriales además de los cinco sentidos, de modo que cualquiera de las diversas *vías neuronales aferentes* descubiertas por los fisiólogos es potencialmente una fuente de sensación (Cabanac, 1995, p. 404). De este modo, la apertura afectiva y sensible al mundo exterior, así como los mecanismos de transporte de información desde el mundo exterior hasta los receptores sensitivos del cuerpo, están bien definidos. Además, las neuronas aferentes transmiten una "gran cantidad de información sobre el estado fisiológico del *milieu interieur*" (Cabanac, 1995, p. 404). Estos sensores nerviosos internos, por muy escasos que sean, que detectan las variaciones físicas y químicas del cuerpo, contribuyen, no obstante, a la argumentación

en favor de la existencia de sensaciones independientemente de las percepciones. En la medida en que la mayoría de estas vías aferentes se limitan a un conjunto de solo unas pocas neuronas, el contraste entre este tenue hilo y las grandes avenidas de los sentidos clásicos (especialmente la vista y el oído) puede explicar cómo estos últimos han dominado no solo la psicología, sino también la filosofía (Cabanac, 1995, p. 404).

Según Bergson, las percepciones se eligen en gran medida en función de los intereses del organismo, por lo que su enfoque es decididamente limitado. Sin embargo, como el afecto sensible, es decir, la influencia del mundo sobre nuestro cuerpo, no se puede elegir, nos vincula, sensiblemente, con el resto del mundo en una escala de largo alcance. Para elegir una respuesta apropiada a cada situación perceptiva, los organismos superiores mantienen una zona de indeterminación que permite un intervalo entre cada percepción y su respuesta a ella. Este intervalo, esta zona de indeterminación, permite la aparición de imágenes receptivas, sentidas, sensibles, afectivas, procedentes del inconsciente ontológico, imágenes que constituyen lo que Bergson llama memoria creadora (en contraposición a la memoria habitual o aprendida, que permanece igual en cada situación similar). Los movimientos de estos organismos, después de la percepción, son un efecto de la tendencia hacia la inteligencia que está asociada al movimiento del organismo en dirección a la acción y a la materia. Es la tendencia a actuar en el mundo en función de los propios intereses. Pero la duración y la acción, como la duración y la percepción, son diferencias de naturaleza o de tipo y no simplemente de grado. Esto se debe a que los "momentos" de duración temporal heterogénea se diferencian cualitativamente. Las diferenciaciones cualitativas, hemos señalado, se oyen en la música como diferenciaciones de

tono pero también de modulación, volumen o suavidad; o más allá del sonido, se sienten. Esas sensibilidades, "la capacidad de una neurona aferente de detectar un cambio físico o químico que ocurre en sus terminaciones y de transmitir esta información a los centros nerviosos", han sido descritas por los fisiólogos como "sensación" (Cabanac, 1995, p. 404). Y aunque los fisiólogos cautelosos reconocen que "el cerebro posee propiedades que no pueden explicarse por sus constituyentes neuronales, así como la vida no puede explicarse por las propiedades atómicas o moleculares de los constituyentes de la célula viva", y que lo que se llama conciencia es una de esas propiedades, no obstante, en la medida en que la conciencia puede definirse como la frontera entre esos constituyentes neuronales y el mundo, entonces tal vez "la sensación pueda definirse como el surgimiento de la sensibilidad en la conciencia" (Cabanac, 1995, p. 404).

Así, lo que para Bergson son sensibilidades afectivas, pueden ahora surgir en forma de lo que podríamos llamar imágenes sensibles, sensaciones que emergen en una percepción presente, *afectándonos así a nosotros mismos* y llenando la percepción con su colorido cualitativo, ya sea el impacto de una caída dolorosa o el placer del calor del Sol sobre la piel. Como hemos argumentado, parece que las neuronas aferentes transmiten una enorme cantidad de información sobre el mundo exterior y el estado fisiológico del *milieu intérieur*. Y esta transmisión de información cualitativamente heterogénea debe diferenciarse de los movimientos de entidades materiales a través del espacio, movimientos que son continuos y homogéneos, movimientos que se intelectualizan cuantitativamente en términos que pueden medirse y compararse. La repetición, junto con las percepciones y acciones habituales, dominan la inteligencia porque ordenan el mundo en términos de causalidad, contigüidad e identidad. Pero la sensibilidad

afectiva, que surge como el componente sensible y sentido junto con la percepción, puede decirse que constituye un tipo único de memoria. Esta llamada memoria ontológica se constituye en relación con la sensación, con la imagen afectiva, con *la propia influencia del cuerpo sobre sí mismo*, dando como resultado el placer y el dolor que a menudo surgen con la percepción pero que no se fusionan con la ella en la medida en que es receptiva en lugar de activa y estrechamente focalizada. Estos afectos cualitativos, estas sensibilidades, tienden a hacerse conscientes solo en relación con un nuevo presente. Emergen a la percepción precisamente en el intervalo entre la percepción y la acción. En el intervalo, el organismo hace una pausa; en esta pausa, esta desaceleración, deja de proseguir sus acciones interesadas, permitiendo así que las sensibilidades afectivas entren en la percepción, para proporcionar una interpretación absolutamente nueva de la percepción presente. Tal vez, visto de esta manera, podamos ver cómo, para Bergson, cada imagen afectiva que emerge a la percepción es un punto de vista sobre la totalidad de la vida afectiva. Así como en el universo, nuestro sol irradia calor y luz más allá incluso del planeta más lejano a muchos años luz de distancia, conectando nuestro sistema solar por un tenue hilo con el resto del universo, así también a lo largo de este hilo *algo se transmite incluso a la partícula más pequeña*. De esta manera, la luz del pasado del universo se convierte en materia viva y calor en nuestros propios cuerpos. De modo que todos estamos hechos de los recuerdos del propio universo. Por tanto, cuando no actuamos simplemente por hábito, nuestra vida perceptiva y las decisiones que tomamos sobre cuándo y cómo actuar provienen de interpretaciones informadas por esas imágenes de la memoria virtual que la conciencia perceptiva evoca en un intervalo de reflexión atenta (Olkowski, 1999; Bergson, 1988, p. 102, 1963, p. 248).

Así como la duración y la acción constituyen diferencias de naturaleza —aunque a menudo se encuentran juntas en nuestros estados de conciencia y en nuestras acciones—, lo mismo ocurre con el instinto y la inteligencia. Por instinto, Bergson entiende simplemente una tendencia a conectarse con todo lo que un organismo encuentra a mano utilizando instrumentos organizados "innatos", incluso si estos instrumentos tienen que ser construidos. Por ejemplo, la capacidad innata de un bebé de succionar el pecho es un ejemplo de instinto porque la boca, un objeto definido, busca otro objeto definido, pero los dos funcionan como un solo proceso. El instinto funciona directamente, constituyendo conexiones inmediatas, que son singularidades (Bergson, 1983, p. 140, 1963, pp. 613-614). Las conexiones instintivas más obvias que se nos ocurren son las que existen entre los animales y su mundo. Si un cuerpo extraño toca alguna parte de una ameba, todas sus partes se retraen inmediatamente. "La percepción y el movimiento se funden aquí en una única propiedad: la contractilidad" (Bergson, 1988, p. 55, 1963, p. 203). Lo que esto implica, sin embargo, es que esta tendencia se manifiesta con la misma claridad en los organismos complejos, incluidos los humanos, que cuando el movimiento de un muslo bajo la ropa atrae la mirada o cuando el brazo se extiende para amortiguar una caída. El movimiento del ojo y del cuerpo, el suelo y la trayectoria del brazo son singularidades, cada una es una cosa, no dos. El instinto actúa sin la interposición de ninguna distancia, por lo que actúa "simpatéticamente", pero solo como una conexión singular en la que no hay distinción entre la percepción, la sensación emergente y la acción. La otra tendencia en la evolución es la inteligencia, que se extiende en la dirección de la materia para inducir a la materia a actuar sobre la materia. Opera extendiéndose, rompiendo así la singularidad simpática del instinto en partes que son estructuralmente independientes entre sí. Al separar los

elementos del instinto en diferentes partes, la inteligencia convierte estas partes en objetos o herramientas que pueden funcionar eficazmente para una amplia variedad de usos y acciones. La inteligencia a menudo transfiere funciones de un objeto o herramienta a otro, relacionando un objeto con otro objeto, una parte con otra parte, mediante procesos de razonamiento que conectan lo semejante con lo semejante, la causa con el efecto y la atribución con el sujeto (Bergson, 1983, p. 147, 1953, p. 620). Así, fascinada por los objetos y la acción, la inteligencia se exterioriza en el espacio y rápidamente constituye el mundo en términos de objetos inmóviles e independientes.

La concepción bergsoniana de tendencias que no difieren solo en grado, sino que son realmente de naturaleza diferente, niega la opinión predominante que considera que el instinto y la inteligencia son simplemente grados sucesivos de un mismo desarrollo y abre la posibilidad de que puedan coexistir en un mismo acto en la medida en que son de naturalezas diferentes; por lo tanto, su funcionamiento y orientación en cualquier ámbito no son los mismos. Otras características animales y vegetales, como el sexo y el género, pueden llegar a estar estructuradas de manera similar. Es decir, los sexos y los géneros, de acuerdo con una teoría de la diferencia sexual, podrían diferenciarse como diferencias de tipo y no de grado. Por lo tanto, no habría una "naturaleza humana" original, en la que "varón" y "mujer" representan cada uno grados de un continuo, moviéndose tal vez en direcciones opuestas, hacia extremos opuestos, a lo largo de un continuo de pasos homogéneos. Más bien, "mujer" y "varón" podrían entenderse como verdaderamente heterogéneos, una relación de diferencias de calidad. Tanto más cuanto que Bergson insiste en que la doble forma que representa la conciencia surge porque el mundo "real" tiene esta doble forma; por lo tanto, siempre hay una

base material para el instinto y la inteligencia: están estructurados por y en relación con el entorno natural y social, pero también, como hemos sostenido, en relación con la materia y la energía del universo.

Para Bergson, pues, el instinto y la inteligencia son tendencias que difieren en su naturaleza o tipo: el primero es cualitativo y se siente como un flujo temporal, el hilo de la duración, mientras que el segundo es cuantitativo y, por tanto, se objetiva en el espacio. En *La Nature,* Merleau-Ponty propone que para Bergson existen, o al menos parece haber, dos "órdenes" en la naturaleza: uno, el orden físico-matemático de la naturaleza, orden que consiste en la constancia de ciertas leyes tales que las mismas causas producen los mismos efectos, y el otro, un orden vital, vivo, según el cual causas o condiciones diferentes producen los mismos efectos que los del orden físico, efectos que al final equivalen a un sistema en el que el orden vital anula el orden físico-matemático. Estos dos órdenes no son, según Merleau-Ponty, simplemente lo que él define como contrarios (uno, el vital, en constante evolución, y el otro, el físico-matemático, estático; uno interno, y el otro externo; uno temporal, y el otro espacial); son contradictorios de manera absoluta. La existencia de una vida cualitativa, instintiva, según Merleau-Ponty, basta para negar el orden físico-matemático. Para Bergson, declara, los dos no se entrelazan porque son contradictorios y afirmar la vida simpática del instinto, que, para Bergson, consiste en singularidades, equivale, según Merleau-Ponty, a negar la realidad del orden físico-matemático, la de la espacialidad y de las cantidades (Merleau-Ponty, 1995, pp. 87-95). Para Merleau-Ponty, el instinto y la inteligencia difieren solo en grado y no en naturaleza. Además, mientras que Bergson sostiene que, al construir herramientas, la inteligencia crea constantemente nuevas relaciones, es decir, que la

inteligencia se ha constituido junto con el mundo material mediante un proceso de adaptación recíproca, Merleau-Ponty replica que esto no puede ser así.

Esto se debe a que, como sostiene Merleau-Ponty, dado que para Bergson cada organismo vivo es una serie única de actos, su vida afectiva, temporal (que es también su principio de cambio cualitativo) debe ser un principio de unidad puramente interna que permanece absolutamente opuesto a lo que Merleau-Ponty llamaría, en *La estructura del comportamiento*, el orden físico (Merleau-Ponty, 1968a, pp. 137-145). Además, afirma Merleau-Ponty, esta temporalidad, esta *durée* se origina en un *élan commune*, una unidad misteriosa en el origen del proceso evolutivo que hace posible la resonancia o relación entre animal, planta y microbio pero que en el proceso se agota y pierde su fuerza (Merleau-Ponty, 1995, pp. 87-89). Por lo tanto, sostiene Merleau-Ponty, Bergson debe concebir la naturaleza como la reproducción de un solo y mismo ser original por el cual los fines dominan a los medios (Merleau-Ponty, 1995, p. 90). Esto convierte la *durée* de Bergson en un espacio de almacenamiento, una cantidad de fuerza vital que se vacía en una naturaleza física que ella misma ha creado mediante una *inversión* de la fuerza vital en materia, convirtiendo la materia en la negación de la vida temporal. Merleau-Ponty razona que la unidad entre estas contradicciones solo puede lograrse postulando un principio unificador externo como Dios. Merleau-Ponty, que no está dispuesto a hacer esto, declara que Bergson se queda con el dualismo (Merleau-Ponty, 1995, p. 93). Hay que encontrar alternativas. En lugar de la elección entre Dios y el dualismo, Merleau-Ponty propone otro concepto, otra manera de conocer las relaciones entre lo psíquico y lo físico, entre la conciencia y el cuerpo. Ese concepto es *entrelazo*. Es este concepto el que me gustaría examinar, no para establecer una nueva contradicción, una

entre Bergson y Merleau-Ponty, en la que las ideas de uno pueden sobrevivir solo negando y, por lo tanto, derrotando permanentemente las del otro, sino más bien para proceder contra esta idea como se procede contra un límite (Olkowski, 1999, p. 3). El límite que tengo en mente aquí es el límite de la percepción sin sensibilidad, el límite que presenta a estas dos como meras diferencias de grado en lugar de diferencias de tipo, por lo tanto como diferentes estructuradas y diferentes en función. Es decir, quiero examinar la limitación conceptual y práctica de una teoría de la percepción que no considera el papel del afecto sensible y la memoria ontológica en la constitución de la vida y el pensamiento.

En el capítulo cuarto de *Lo visible y lo invisible*, titulado "El entrelazo – el quiasmo", Merleau-Ponty considera la relación entre el cuerpo como sensible, es decir "objetivo" y el cuerpo como sintiente, es decir, como cuerpo "fenoménico". Hace esta investigación en el contexto de interrogar el acceso de tal cuerpo sensible-sintiente u objetivo-fenoménico al Ser. La "objetividad" y el cuerpo objetivo, como lo define Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*, es algo que debe determinarse en relación con la experiencia. "Se trata de comprender cómo una determinada forma o tamaño —verdadero o incluso aparente— puede aparecer ante mí, cristalizarse en el flujo de mi experiencia y, en resumen, serme dada" (Merleau-Ponty, 1989, p. 300). La objetividad exige saber cómo es posible que determinadas formas estén disponibles para la experiencia. Pero la posibilidad de formas determinadas también es puesta en tela de juicio por Merleau-Ponty en la medida en que el cuerpo se experimenta como un punto de vista sobre las cosas, por lo que cada cuerpo experimentaría un punto de vista diferente, aunque las cosas individuales se dieran como elementos abstractos de un mundo total. Como los dos elementos forman un

sistema, un entrelazo, en el que cada momento, el de un cuerpo con un punto de vista particular y el de las cosas en la totalidad de su mundo, son inmediatamente expresivos uno del otro, la objetividad parecería ser difícil de alcanzar. La relación entre el cuerpo y las cosas, el punto de vista y el mundo, si continuamente se expresan mutuamente parecería ser cualquier cosa menos determinada y la pregunta de cómo es posible la objetividad permanece sin respuesta.

Merleau-Ponty, por supuesto, rechaza la solución kantiana según la cual el sujeto piensa en lugar de percibir su percepción y su verdad (Merleau-Ponty, 1989, p 301). Y al hacerlo, sostiene que ni la percepción ni la cognición por sí solas operan para hacer que el mundo sea determinado. En cambio, la experiencia de los tamaños y formas determinados de las cosas, lo que se conoce como constancia perceptual, siempre presupone la existencia de un mundo y un sistema de experiencia en el que el cuerpo está ineludiblemente vinculado con los fenómenos. Es decir, en la medida en que el cuerpo y los fenómenos son elementos entrelazados, expresivos el uno del otro, la determinación u objetividad requerirá una función "existencial", un acto prelógico por el cual el sujeto toma por primera vez "su" lugar en el mundo (Merleau-Ponty, 1989, p. 303). La idea de la "función existencial" ha sido plenamente articulada por Jean-Paul Sartre en *El ser y la nada*, y parece que Merleau-Ponty sigue de cerca el pensamiento de Sartre en su propia exposición. Al argumentar que el ojo es el *centro* del campo visual perceptivo, así como los oídos son el *centro* del campo auditivo perceptivo, Sartre enfatizó que no vemos ni oímos estos centros en la medida en que *somos* estos centros. Al mismo tiempo, la estructura del mundo es tal que no podemos ver, oír o tocar sin ser visibles, palpables u oídos. No puedo ser un objeto para mí, pero las cosas del mundo

indican que estoy ahí (Sartre, 1971, pp. 418-419). Como lo expresa Sartre (1971): "Mi ser-en-el-mundo, por el solo hecho de que realiza un mundo, se hace indicar a sí mismo como un ser-en-medio-del-mundo" (p. 419). Por lo tanto, decir que tengo un cuerpo es lo mismo que decir que hay un mundo. De manera similar, en el nivel descriptivo, Merleau-Ponty sostiene que "mi experiencia irrumpe en las cosas y se trasciende en ellas, porque siempre surge en el marco de un cierto entorno en relación con el mundo que es la definición de mi cuerpo" (Merleau-Ponty, 1989, p. 303). Las llamadas funciones prelógicas, existenciales, son necesarias para Merleau-Ponty en la medida en que le permiten evitar la conclusión kantiana de que la conciencia constituye el mundo, conclusión que eliminaría la función existencial de los cuerpos y las cosas. Como señaló Sartre (1957):

> Hay que reconocer a Kant que 'el yo pienso *debe poder* acompañar todas nuestras representaciones'. Pero ¿hay que concluir entonces que un *yo habita de hecho* todos nuestros estados de conciencia y efectúa realmente la síntesis suprema de nuestra experiencia? (p. 34).

La cuestión para Sartre es si el *yo pienso* trascendental unifica las representaciones o si no es el caso que las representaciones se unifican de modo que es posible producir un *yo pienso*. Para Merleau-Ponty, siguiendo a Sartre, las descripciones de las funciones existenciales prelógicas, el entrelazamiento existencial del cuerpo y del mundo, *preceden* al conocimiento y a la explicación y son de hecho la fuente de la unidad de nuestras ideas. Por eso, para Merleau-Ponty, las cuestiones sobre el conocimiento deben comenzar siempre por el dominio existencial prelógico, que puede expresarse fenomenológicamente por medio de la descripción. En la medida en que la presuposición kantiana (que el mundo se ajusta a la conciencia que tenemos de él) siempre comienza con una

explicación de la sensibilidad ya mediada por la cognición, no sugiere la posibilidad del entrelazo de mundo y cuerpo, las funciones prelógicas y precognitivas del cuerpo sensible-sintiente, objetivo-fenoménico. Así, para Kant, el reino sensible del entrelazo sigue siendo, por definición, desconocido e incognoscible. Un enfoque mucho más satisfactorio, para Merleau-Ponty, es el de Descartes. Parece ser que Merleau-Ponty ha optado por volver, en cierto modo, a Descartes, quien, al menos, en medio de su profunda duda y a pesar de sus temores más profundos, no está renuente a examinar el mundo de la experiencia sensible en sus propios términos.

Así, por ejemplo, encontramos en la *Fenomenología de la percepción* una explicación de la cosa y del mundo natural en relación con la percepción. Ello aparece justo antes del capítulo sobre el *cogito,* un capítulo que abordará el problema del conocimiento desde el punto de vista del sujeto cognoscente. Merleau-Ponty puede estar anticipándose a esa investigación aquí al retomar algunos de los temas de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes. Descartes, por supuesto, comienza las *Meditaciones* con un examen de la sensación y la experiencia y descubre que ambas pueden ser engañosas, por lo que no se puede confiar en ninguna de ellas como fuente de certeza para el conocimiento. En este contexto, no es sorprendente que el análisis de la sensación y la experiencia de Merleau-Ponty anule los resultados del análisis cartesiano, porque Merleau-Ponty describe la experiencia del cuerpo, que sigue siendo ambigua, en lugar del conocimiento de un *cogito*, que debe ser cierto. Sin embargo, de la misma manera que Descartes produce una intuición privilegiada de la verdad clara y distinta, Merleau-Ponty insistirá en ciertas percepciones privilegiadas que garantizan la unidad del proceso perceptivo y sirven de base para la constancia o determinación. Apoyándose en los

experimentos de Gelb y Stumpf, Merleau-Ponty sostiene que para cada percepción existe una distancia óptima desde la que "eso" (presumiblemente, la cosa) requiere ser visto, así como una dirección desde la que la cosa exige ser vista para una óptima manifestación de sí misma, ya que a menor o mayor distancia, o desde una dirección diferente, la percepción se torna borrosa, excesiva o deficiente.

Las variaciones en la apariencia deben ser, entonces, exactamente lo que Descartes consideró que eran. No son distorsiones reales del objeto; ni siquiera son distorsiones percibidas, ya que la percepción, como veremos, nos da la cosa. Son y solo pueden ser distorsiones *percibidas,* percibidas como el efecto de una distribución desigual de las *influencias* del objeto sobre el perceptor. En experimentos clínicos, tales distorsiones pueden controlarse y, por lo tanto, eliminarse, ya sea repitiendo el experimento hasta que se "aprendan" los resultados deseados o eliminando todas las variables. La constancia del experimento se duplica en el proceso perceptivo mismo cuando, como perceptores, constituimos hábitos o normas que tienden hacia un máximo de visibilidad de un cierto tipo útil. El hecho de no percibir de acuerdo con estos hábitos o normas produce distorsiones en el nivel del sentimiento *y* en el nivel de la percepción.

> Un cuerpo vivo, visto de cerca y separado de cualquier fondo sobre el que pueda destacarse, ya no es un cuerpo vivo, sino una masa de materia tan extravagante como un paisaje lunar, tal como se puede apreciar inspeccionando un segmento de piel a través de una lupa (Merleau-Ponty, 1989, p. 302).

Surge la sensación de que la cosa es extravagante, y esta sensación se basa en la percepción confusa de una masa de materia que no cumple con los requisitos de las normas establecidas. Merleau-Ponty reitera así en el nivel de la percepción lo que Descartes insiste en el nivel de la

cognición: que las sensaciones complejas (sensibilidad y sentimiento) a menudo pueden engañar al perceptor o al pensador. Esta puede ser la razón por la que Merleau-Ponty concluye que en el flujo de la experiencia, cuando las partes de los objetos se mezclan se confunden, pero cuando se unen en un todo claramente articulado, revelan su riqueza de detalles: se vuelven claros y distintos (Merleau-Ponty, 1989, pp. 302-303). La conclusión es que debemos reorganizar las sensaciones o sentimientos complejos para que puedan desempeñar algún papel en la percepción.

Merleau-Ponty sostiene que numerosos procedimientos experimentales han establecido la veracidad de esta afirmación. Por ejemplo, está el examen de la cosa por medio de sus cualidades —color, dureza, peso— en oposición a sus propiedades geométricas. Se trata de una discusión particularmente interesante porque parece plantear una inversión de las intuiciones alcanzadas por Descartes mediante el proceso de la duda. Merleau-Ponty, deliberadamente o no, aborda el argumento de los “pintores” cartesianos con su propia meditación sobre el color. El argumento de Descartes es que no tenemos forma de diferenciar con certeza entre el estado de vigilia y el de sueño, pero aun así, los objetos que se nos aparecen durante el sueño deben ser al menos como representaciones pintadas formadas a semejanza de realidades, al menos con respecto a lo que es más general, es decir, los ojos, la cabeza y las manos, así como el cuerpo en su conjunto. Ni siquiera los pintores pueden inventar sirenas y sátiros de la nada, sino que deben apoyarse en alguna realidad existente, como mínimo, si no en lo que respecta a la forma, al menos en lo que respecta al color. Es decir, aunque es concebible que partes del cuerpo y el cuerpo mismo puedan ser producto de la imaginación, debe ser el caso de que existan objetos más simples y

universales, así como los colores reales deben existir de alguna manera (Descartes, 1972). Inicialmente, el color es el estándar para la existencia real. Sin embargo, Descartes continúa negando esta afirmación. Esto se debe a que no solo no podemos distinguir entre la experiencia de vigilia y la de soñar, sino que tampoco podemos estar seguros de la existencia real de objetos más simples y universales como la extensión, la figura, la cantidad, el número, el lugar y el tiempo. Si este es el caso de los objetos universales, seguramente la sensación de los colores como el estándar para la existencia real de alguna realidad material mínima nunca puede resistir la prueba de la duda sistemática.

Esto puede deberse a la posible influencia de un genio maligno, a la vez potente y engañoso, que emplea todos sus artificios para engañar y cuya mera posibilidad deja a Descartes en un estado de suspensión del juicio y de profunda incredulidad incluso respecto del razonamiento más general y abstracto. Pero más devastadores que los efectos perniciosos de un genio maligno son los de la memoria. Descartes nos aconseja, incluso después de haber descubierto el *cogito*, no depender de la memoria. La verdad exige una intuición inmediata clara y distinta que debe captarse en su totalidad, es decir, de una vez y no sucesivamente, porque la memoria nos falla y nos lleva al error (Descartes, 1972). Si nuestros juicios de que 2+3=5 o de que un cuadrado tiene cuatro lados —deducciones simples y la norma para todas las prácticas de razonamiento— deben captarse como una totalidad, entonces todo lo que requiere memoria está sujeto a error. De hecho, Descartes concluye en su sexta meditación que con respecto a la percepción de diferentes tipos de colores (así como de olores, sabores y sensaciones como el calor o la dureza) uno *debe ir directamente a las cosas mismas*, los cuerpos de los que surgen estas sensaciones, ya que los

cuerpos pueden, al menos, ser considerados por la mente mientras que las sensaciones implican la mezcla confusa de mente y cuerpo.

El enfoque de Merleau-Ponty sobre la calidad del color es considerablemente más directo y completo en la medida en que la percepción es su principal preocupación y la cognición es una cuestión secundaria. En un primer momento parece que Merleau-Ponty adopta una posición claramente anticartesiana. “Las cualidades de una cosa, su color por ejemplo, o su dureza o peso, nos enseñan mucho más sobre ella que sus propiedades geométricas” (Merleau-Ponty, 1989, p. 304). Cuando, por ejemplo, miro una mesa, “es y permanece marrón a pesar del variado juego de luz natural o artificial. Ahora bien, ¿qué es, para empezar, este color real y cómo tenemos acceso a él?” (Merleau-Ponty, 1989, p. 304). El color real parece ser una reconstrucción artificial del fenómeno. Para la percepción, el marrón de la mesa no se presenta en todos los tipos de luz como el mismo marrón, la misma calidad que realmente nos da la *memoria*.

> Dada una pared blanca a la sombra y un trozo de papel gris a la luz, no se puede decir que la pared permanezca blanca y el papel gris; el papel produce un mayor impacto en la vista, es más claro y luminoso, mientras que la pared es más oscura y opaca, y lo que permanece bajo las variaciones de iluminación es, por así decirlo, solo la “sustancia del color” (Merleau-Ponty, 1989, pp. 304-305).

Por eso se nos aconseja evitar cualquier referencia a la memoria. El llamado “color verdadero” del objeto no permanece idéntico. Las fluctuaciones en la iluminación dan lugar a colores diferentes y no se puede confiar en que la memoria nos proporcione la misma calidad; puede proporcionarnos un marrón habitual o puede sustituirlo por un nuevo marrón, un color que sentimos en lugar de percibirlo habitualmente. No obstante, algo así como una

cualidad perceptiva fundamental, la constancia del color, sigue apareciendo ante nosotros. La constancia del color se distingue de las cualidades del color identificadas por las posiciones empiristas e intelectualistas. Para ellas, sostiene Merleau-Ponty, la constancia del color consiste en cualidades reales y fijas que aparecen a la reflexión porque la sensación y la memoria las constituyen, mientras que en el mundo percibido no hay cualidades de color reales. La idea de cualidades fijas del color pertenece a la esfera de la física positivista, que considera que el color es una "cosa" real. Merleau-Ponty presenta el mismo argumento en favor de la percepción que Descartes en favor de la cognición: puesto que, para los humanos, la percepción del color se desarrolla tardíamente y la percepción de los colores surge solo después de la constitución de un mundo, las cualidades del color, así como otras cualidades sensibles como la dureza, de hecho, no nos enseñan más sobre él que sus propiedades geométricas. Primero se constituye un mundo, luego surge el color. Así, Merleau-Ponty sostiene, siguiendo a Scheler, que "la percepción va directamente a la cosa y pasa por alto el color" (Merleau-Ponty, 1989, p. 305). ¿Cuál es la naturaleza de la afirmación que se hace aquí?

Si el color es consecuencia de la constitución de un mundo, ¿es entonces cierto que los objetos y la objetivación preceden a la determinación del color? Y si, para Merleau-Ponty, objetivo no significa algo conocido por la mente, sino más bien una estructura que explica la determinación o la constancia del color, ¿no es esto algo así como una transposición de la posición cartesiana del reino del conocimiento al reino de la percepción? Pues, al igual que en el caso de Descartes en materia de conocimiento, las cualidades sensibles junto con los recuerdos que evocan no tienen cabida en la percepción del color. Lo que cuenta es la intuición instantánea de objetos claros y distintos. Para

Merleau-Ponty, como para Descartes, la memoria es peligrosa y poco fiable. Merleau-Ponty insiste en una "concentración breve" de la percepción en lugar de la intuición instantánea de ideas claras y distintas, pero el impacto es el mismo. Es imposible decir qué hay ahí fuera y qué hay aquí dentro, qué es mi idea o mi percepción y qué es en realidad lo otro. Al contemplar un paisaje, alguien que sabe dónde encontrar los rasgos significativos dirige mi mirada hacia la luz y la sombra que componen el objeto significativo. Esto significa, según Merleau-Ponty, que percibimos de conformidad con la iluminación, que algo, algún "aparato" en nosotros, responde a la luz de acuerdo con su "sentido", donde sentido significa tanto su dirección como su significado. Este "aparato" es la mirada, una correlación natural, nos dicen, un entrelazo de apariencias y nuestro despliegue kinestésico (Merleau-Ponty, 1989, p. 310). Ahora bien, ¿cuál es la naturaleza de esta mirada? Como Merleau-Ponty (1968b) lo expresa en *Lo visible y lo invisible*:

> Hay que entender que ese rojo bajo mis ojos no es, como siempre se dice, un *quale*, una película de ser sin espesor, un mensaje a la vez indescifrable y evidente... Requiere un enfoque, aunque sea breve; emerge de un rojo menos preciso, más general, en el que mi mirada quedó atrapada... antes de *fijarla* (p. 132).

No un trozo de ser absolutamente duro e indivisible, sino una divergencia diacrítica de una constelación de rojos. Y, así como Descartes se dirige al *cogito* para encontrar la intuición, ese instante claro y distinto sin sucesión en el que la existencia y la certeza se dan a la vez, Merleau-Ponty se dirigirá al vidente, al ser perceptor cuya percepción instantánea escapa tanto a la influencia de los recuerdos afectivos inestables como a la de la memoria estable y habitual. La mirada, esta mirada, envuelve las cosas visibles como si su relación con ellas implicara una

armonía preestablecida, ya que no se mira el caos, sino siempre las cosas. Hay aquí dos elementos en juego: uno, la naturaleza de la armonía preestablecida y, dos, la naturaleza de la mirada. Sin embargo, para comprender la mirada, las vistas que "toma" y las órdenes que recibe de las cosas, Merleau-Ponty nos propone emplear un modelo táctil. Esto parece deberse a que, en el sentimiento, en la palpación, el interrogador y el interrogado, lo sensible-sintiente y la sensación están aún más cerca uno del otro que en la visión. Sin embargo, para articular la mirada empleando un modelo táctil, Merleau-Ponty debe abandonar la analogía con Descartes y regresar una vez más a la relación prelógica, existencial de Sartre con el mundo, una relación en la que incluso la mirada se desprende de la tactilidad. En la explicación de Sartre en *El ser y la nada* parece que la relación táctil se teoriza explícitamente en relación tanto con la armonía preestablecida como con la mirada.

> Hemos abandonado la idea de dotarnos *primero* de un cuerpo para estudiar en *segundo* lugar el modo en que aprehendemos o modificamos el mundo a través del cuerpo. En cambio, hemos establecido como fundamento de la revelación del cuerpo como tal nuestra relación original con el mundo, es decir, nuestro mismo surgimiento en medio del ser (Sartre, p. 1971, p. 325).

Creo que Merleau-Ponty está pensando, una vez más, en términos de la perspectiva existencialista de Sartre cuando, en su obra posterior, vuelve a una descripción del entrelazo de lo visible y lo tangible, reconceptualizándolo de una manera que se aparta de su modelo cartesiano anterior. Lo visible, sostiene ahora, parece descansar *en sí mismo*, aunque el vidente no desaparezca en él (Merleau-Ponty, 1968b, p. 130). Hay una mezcla de tacto y tangible cuando mi mano se siente desde dentro, pero también es accesible desde fuera; sirve como iniciación y apertura a un

mundo táctil. Al tocar la propia mano mientras toca alguna "cosa", el "sujeto" que toca se convierte en lo tocado. Sin embargo, una vez más, Merleau-Ponty establece una diferencia importante, una diferencia que reafirma la primacía de la visión, ya que mientras Sartre describe el cuerpo como un surgimiento táctil en medio del ser, Merleau-Ponty describe un sujeto que *desciende*.

Lo que ocurre, según Merleau-Ponty, es que el sujeto desciende a las cosas; allí, entre las cosas, siente algo masivamente, "siente" el saco en el que ha caído este "yo" y en el que ahora está encerrado (Merleau-Ponty, 1968b, p. 134). Visible y tangible, insiste ahora, pertenecen al mismo mundo, no hay separación entre ellos; se entrelazan entre sí y con el mundo como carne. Caído en el saco y encerrado por él, por su materialidad masiva, a través del sentimiento, el cuerpo pertenece al orden de las cosas. Como simultáneamente una cosa entre las cosas y lo que ve y toca esas cosas, el cuerpo representa el narcisismo fundamental de toda visión en la que, afirma Merleau-Ponty, la actividad es igualmente pasividad; no hay distinción entre ellas (Merleau-Ponty, 1968b, pp. 137-139). Lo que se siente es simultáneo a lo que se actúa; ocurren en el mismo instante. Se captan de la misma manera que una intuición cartesiana. Para Merleau-Ponty esto se explica en términos de la mirada: atrapados en lo que vemos, nos sentimos mirados, de modo que toda actividad es igualmente pasividad. Creo que esta es la revisión que hace Merleau-Ponty de la noción sartreana de la mirada. El vidente no ve el exterior que ven los demás; más bien, en la simultaneidad o entrelazo de la pasividad y la actividad, el vidente existe dentro de ese exterior, dentro de ese otro, y se ve a sí mismo. Esta formulación me parece particularmente problemática, sobre todo si lo que uno ve (o toca, en realidad) es otro sujeto cuya independencia está en juego. La simultaneidad de la actividad y la pasividad

corresponde, en términos de Bergson, al instinto, no al intelecto, a la duración, no a la objetividad. La falta de un intervalo temporal reflexivo entre la percepción y la acción, el recurso a la inmediatez de la percepción, similar a la inmediatez de la intuición cognitiva, significa que, con respecto al otro, no hay ni habrá manera de distinguir entre el yo y lo otro y, literalmente, no hay memoria de cuál es el yo y cuál es lo otro. Esto se debe a que, como he sostenido en referencia a Bergson, a la fisiología y a Sartre, las variaciones en la apariencia son sensaciones que se *sienten* en medio de la percepción; se sienten como el efecto de las *influencias* del mundo sobre el perceptor. Sin embargo, si se mantiene el narcisismo fundamental de la percepción, si no hay distinción entre lo activo y lo receptivo, si el sujeto desciende hacia la materia en lugar de surgir de ella, entonces debe haber una confusión constante y posiblemente peligrosa entre el yo y lo otro.

¿Podemos entonces percibir el mundo y aprehender simultáneamente la mirada que se nos dirige? ¿O no es el caso de que una cosa u otra está ocurriendo realmente y que esto define el intervalo? ¿No hay una brecha o un intervalo entre la percepción, el sentimiento y la acción? Pues si percibir es mirar (o es tocar algo con la mano de manera deliberada, como coger un libro para comprobar su peso), y aprehender la mirada es ser mirado y tomar conciencia de ser mirado, entonces la percepción activa y la sensibilidad receptiva no son simultáneas e indistinguibles para la conciencia (Sartre, 1971, p. 258). Quizá por eso Sartre insiste en que la mirada es siempre una pura referencia a uno mismo. Como sostiene Bergson, es una elección reflexiva en el intervalo entre la percepción y la acción. Reformulando el ejemplo algo paranoico de Sartre, cuando oigo el sonido de pasos detrás de mí mientras camino por la calle de noche, no capto inmediatamente que haya alguien allí.

Lo que capto, lo que siento, es mi propia vulnerabilidad: el cuerpo que puede ser herido, la calle desierta, la falta de refugio o defensa. Lo que siento y capto es que soy visto. En el instante entre la percepción del sonido y mi reacción capto, a través del sentimiento, la influencia del otro sobre mí y por eso soy libre de decidir, de reflexionar sobre cómo responder. Sin este intervalo de sensibilidad y reflexión sobre el sentimiento entre la percepción activa y la acción, entre la percepción y la objetivación, no hay referencia a uno mismo y no hay reflexión sobre cómo responder. En este caso, la referencia la proporciona el sentimiento y, en la medida en que sea así, el sentimiento debe ser una condición necesaria, aunque no suficiente, de la objetividad. Al hacer que el sentimiento receptivo y la percepción activa sean uno, Merleau-Ponty atribuye a Bergson una posición que no mantiene, la de subsumir el intelecto al instinto. Igualmente grave es el hecho de que Merleau-Ponty oscurece la estructura y el significado de la subjetividad y la intersubjetividad, que es que el intervalo entre el yo y lo otro hace posible la libertad. En otras palabras, como ha articulado Debra Bergoffen (1997), es solo la libertad de los demás lo que evita que cada uno de nosotros se endurezca en el absurdo de la facticidad (p. 87).

Referencias

Bergoffen, D. (1997). *The Philosophy of Simone de Beauvoir, Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities.* SUNY Press.

Bergson, H. (1959). *Time and Free Will. An Essay on the Immediate Data of Consciousness.* MacMillian.

Bergson, H. (1963) *Bergson Oeuvres*. Presses Universitaires de France.

Bergson, H. (1983). *Creative Evolution.* University Press of America.

Bergson, H. (1988). *Matter and Memory.* Zone Books.

Cabanac, M. (1995). What is Sensation? *Gnoti se auton*. Wong, R. (Ed.). *Biological Perspectives on Motivated Activities.* Ablex, 399-417.

Deleuze, G. (1994). *Difference and Repetition.* Columbia University Press.

Depew, D. J. & Weber, B. H. (1995). *Darwinism Evolving. Systems Dynamics and the Genealogy of Natural Selection*. MIT Press.

Descartes, R. (1972). *The Philosophical Works of Descartes. Vol. I.* Cambridge University Press.

Margulis, L. & Sagan, D. (1997). A Universe in Heat. *What is Sex?* Simon & Schuster.

Merleau-Ponty, M. (1968a). *The Structure of Behavior*. Beacon Press.

Merleau-Ponty, M. (1968b). *The Visible and the Invisible.* Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, M. (1989). *Phenomenology of Perception*. Routledge.

Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes Cours du Collège de France.* Editions du Seuil.

Olkowski, D. (1999). *Gilles Deleuze and the Ruin of Representation.* University of California Press.

Sartre, J-P. (1957). *The Transcendence of the Ego. An Existentialist Theory of Consciousness.* Farrar, Straus, Giroux.

Sartre, J-P. (1971). *Being and Nothingness. An Essay in Phenomenological Ontology.* Washington Square Press.

El significado encarnado en Hegel y Merleau-Ponty

David Ciavatta[1]

En este texto se sostiene que las concepciones del significado corpóreo y de la intuición a las que Hegel apela en la *Estética* anticipan algunas de las ideas de Merleau-Ponty sobre el carácter distintivo de las formas preconceptuales y sensibles del significado. Se sostiene que, para Hegel, nuestra experiencia estética de lo bello es tal que no podemos diferenciar fácilmente en ella los papeles supuestamente distintos que desempeñan la sensación y el pensamiento, y que, por lo tanto, la explicación de la intuición sensible que opera aquí difiere de la que se invoca en concepciones más familiares, "intelectualistas", que se basan en nuestra capacidad de hacer tal distinción. Utilizo algunas de las ideas fenomenológicas de Merleau-Ponty para ayudar a sustentar e iluminar algunas de las implicaciones de la concepción de Hegel de dicho significado corpóreo sensible.

Para Hegel, el dominio de los objetos bellos en general, y de las obras de arte en particular, se distingue por el hecho de que aquí el significado se encarna directamente en una forma sensible. Nuestra experiencia de un objeto bello no se abstrae, como nuestra experiencia teórica, de lo

[1] Este texto se publicó con el título "Embodied Meaning in Hegel and Merleau-Ponty" en: *Hegel Bulletin, 38*(1), 2017, 45-66 (*N. del T.*)

particular sensible para captar, en el pensamiento, una esencia o ley universal que explique o dé sentido a todos los particulares de ese tipo. Más bien, Hegel insiste en que, si bien apreciamos algo universal en nuestra experiencia de un objeto bello y no estamos simplemente cautivados por un individuo sensible aislado a expensas de todas las demás realidades, y si bien el pensamiento debe, en consecuencia, estar involucrado en esta experiencia de alguna manera, el tipo de universalidad en cuestión aquí no es en última instancia capaz de ser abstraída o separada de nuestro compromiso con el individuo sensible en su aparición sensible (Hegel, 1975a, p. 38, 1970a, p. 60). Se trata de una universalidad o un significado que reside precisamente en la organización o animación del individuo sensible —un significado encarnado, por así decirlo— y, por lo tanto, *solo* puede ser apreciado por un ser sensible en su compromiso sensible con ese individuo, incluso si se requiere algo más que una mera sensación, o tal vez alguna forma de sensación distintivamente humana o "espiritual", para acceder a él[2].

La noción de que podría haber una especie de universalidad o significado que no es totalmente distinto o separable de lo sensible particular, y que por lo tanto solo puede ser accedido a través de una aprehensión sensible, es en gran medida ajena a los marcos epistemológicos tradicionales que tienden a mantener una marcada división entre lo sensible y lo inteligible, y correspondientemente entre la sensación y el intelecto y sus respectivos papeles en nuestra experiencia. Tales

---

[2] Como dice Hegel, la obra de arte "se encuentra en el *medio* entre la sensibilidad inmediata y el pensamiento ideal. Todavía *no es* un pensamiento puro, pero, a pesar de su sensibilidad, ya *no es un ser* puramente material, como las piedras, las plantas y la vida orgánica; por el contrario, lo sensible en la obra de arte es algo ideal, pero que, aunque no es ideal como lo es el pensamiento, al mismo tiempo está ahí externamente como una cosa" (Hegel, 1975a, p. 38, 1970a, p. 60).

marcos a menudo se atribuyen —con razón o sin ella— a figuras como Platón, Descartes y Kant, y la presunción de tal división ha seguido informando las corrientes dominantes de la epistemología contemporánea. Sin embargo, la fenomenología del siglo XX, con su crítica persistente de varias formas de intelectualismo, junto con su intento de poner de relieve las formas prepredicativas, preconceptuales y "afectivas" de significado que están en juego en nuestra experiencia vivida del mundo, ha hecho mucho para que esa noción, junto con su desafío implícito a la oposición entre lo sensible y lo inteligible, sea una opción más familiar y viable para el pensamiento filosófico[3].

Se podría decir que ningún fenomenólogo ha ido más lejos en este sentido que Merleau-Ponty, cuyo enfoque particular en el significado inherente al mundo sensible nos ha permitido ser mucho más claros y precisos acerca de las diversas cuestiones en juego al reconocer formas preconceptuales de significado. En la *Fenomenología de la percepción*, por ejemplo, Merleau-Ponty intenta mostrar que aquellos procesos que, con Kant, han llegado a asociarse específicamente con el entendimiento y sus formas distintivamente conceptuales de síntesis —por ejemplo, nuestra representación de la multiplicidad sensible recibida por la intuición en un mundo coherente y unificado de objetos distintos e inteligibles que se correlacionan entre sí de diversas maneras inteligibles— de hecho tienen sus raíces en una síntesis más primitiva, preintelectual, que es realizada precisamente por nuestros cuerpos vividos mientras luchan con la promesa de un tipo de coherencia y significación que se aprecia en un nivel

[3] Para un esquema útil de las contribuciones de Husserl a este respecto, con cierta atención a la epistemología analítica contemporánea, véase Dahlstrom (2007).

inmediatamente sensible y afectivo (Merleau-Ponty, 1962, pp. 31-36, 1945, pp. 40-46).

Mi argumento general en este artículo es que la filosofía estética de Hegel anticipa este enfoque fenomenológico sobre el significado encarnado sensiblemente, y mi objetivo es utilizar algunos de los recursos y problemáticas en juego en el pensamiento de Merleau-Ponty para ayudar a orientar y enfocar nuestra atención en la explicación bastante novedosa —pero ciertamente algo implícita y menos desarrollada— del significado encarnado en juego en la *Estética* de Hegel. Si bien Hegel no llega tan lejos como para desarrollar una fenomenología completa del papel del cuerpo sensible en la llegada de un significado "sentido" o "percibido" —como lo hace Merleau-Ponty—, veremos que la explicación de la belleza de Hegel, con sus frecuentes apelaciones a la forma en que la naturaleza y las obras de arte se revelan a nuestra experiencia real, implica sin embargo un reconocimiento de precisamente el tipo de significados distintivamente intuitivos y fenomenológicamente aparentes que la fenomenología de la percepción sensible de Merleau-Ponty pone de relieve.

I. Percepción no intelectualista

A pesar de las persistentes críticas de Hegel a lo que él considera una oposición demasiado rígida entre la intuición y el entendimiento que opera en la filosofía de Kant, a menudo se ha considerado que Hegel defiende alguna versión de la opinión de que, no obstante, hay que establecer una distinción fundamental entre lo sensible y lo inteligible, o entre la sensación y el pensamiento y las distintas contribuciones que hacen a nuestra experiencia[4].

---

[4] Para un argumento de por qué se debe entender que Hegel mantiene una versión de esta distinción kantiana, aunque a su manera "orgánica", véase Pippin (2005). La interpretación orgánica de la distinción por parte de Sedgwick es similar (2012). Sin embargo, vale la pena señalar

De hecho, si uno examina ciertas partes de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel, que equivale a una declaración expresa de la propia epistemología y filosofía de la mente de Hegel, lo que uno encuentra es una explicación que suena más bien dualista, de "dos fuentes", por la cual la actividad del intelecto, en contraste con lo que es captado por la sensación, es en última instancia responsable de postular objetos externos y distintos de experiencia en primer lugar (Hegel, 1978, §420, §422, §422A). Como ha sostenido Houlgate, en "La filosofía del espíritu" Hegel parece tener interés en mantener, junto con Kant, que si bien en realidad no hay "sensaciones no conceptualizadas" en nuestra experiencia normal del mundo —ya que nunca, o quizás solo raramente, tenemos la experiencia de estar cautivados por un flujo de sonidos o colores sin sentido como tal; más bien, inevitablemente experimentamos el color marrón *de este árbol* o el sonido *de esta voz*—, las sensaciones y los conceptos, no obstante, hacen contribuciones *distintas* y *separables* a nuestra experiencia (Houlgate, 2006). Esto lleva a Houlgate a concluir que, para Hegel, "no *vemos que* las cosas sean de tal o cual manera; más bien, al ver *juzgamos* que las cosas son de tal o cual manera" (Houlgate, 2006, p. 246)[5]. Como también lo expresa, para Hegel, "no *vemos* realmente el árbol, si se toma el término 'ver' en su sentido preciso; pues todo lo que vemos son los colores y las formas que entendemos que forman el árbol" (Houlgate, 2006, pp. 250-51)[6].

Para Merleau-Ponty, una concepción de esa experiencia claramente podría considerarse una versión del tipo

—y el artículo de Pippin ayuda a resaltar esto— que la visión de Kant posiblemente no sea tan directamente "dualista" como Hegel a veces la presenta.

[5] Énfasis en el original.

[6] Énfasis en el original.

"intelectualista" que él se esfuerza por criticar, particularmente en la *Fenomenología de la percepción*, aunque aquí su atención no se centra en la supuesta versión de Hegel, sino más bien en lo que él considera la de Descartes y Kant, así como la de ciertos psicólogos contemporáneos. A través de una serie compleja de argumentos, Merleau-Ponty expone varias implicaciones problemáticas de la idea de que la percepción es resultado de las contribuciones distintas de la sensación y el juicio o entendimiento, y en lugar de esta idea pretende mostrar, a través de la descripción fenomenológica, que percibir es "aprehender un sentido inmanente en lo sensible antes de que comience el juicio" (Merleau-Ponty, 1962, p. 35, 1945, p. 44). En esta concepción, la percepción sensible tiene un significado y una integridad propios, independientes de la intervención del juicio; y, en efecto, solo con la condición de que en el campo sensible mismo actúe una especie de "organización espontánea" y una "sintaxis perceptiva" prepredicativa —dando así lugar a un significado que se aprehende precisamente *en la visión*, y no por una facultad independiente de juicio o entendimiento— nuestros juicios sobre el mundo percibido están específicamente motivados y, por tanto, evitan ser arbitrarios (Merleau-Ponty, 1962, pp. 35-36, 1945, pp. 44-46).

Para ilustrar el carácter de este significado sensible, Merleau-Ponty analiza, entre otras cosas, varias ilusiones ópticas en las que lo que vemos inmediatamente está en desacuerdo con lo que, en el pensamiento, consideramos que está ahí objetivamente. Por ejemplo, la luna en el cenit parece claramente más pequeña que la luna en el horizonte, aunque sabemos que son del mismo tamaño, y aunque cuando hacemos abstracción de nuestro campo visual más amplio y miramos estas respectivas lunas a través de un tubo de cartón, parecen ser del mismo tamaño. Merleau-Ponty sostiene que "cuando miro con

total libertad y naturalidad, las distintas partes del campo interactúan y *motivan* esta enorme luna en el horizonte" (Merleau-Ponty, 1962, p. 31, 1945, p. 40)[7]. Su punto es que lo que realmente vemos, o lo que es sensiblemente "primitivo" aquí, no son meramente los datos sensibles positivos correspondientes a la presencia objetiva de la luna —que, pensando en la sensación en términos puramente objetivos, deberían producir una apariencia del mismo tamaño independientemente de las dos posiciones diferentes de la luna— sino más bien las formas en que los diversos elementos visibles de nuestro campo visual interactúan y se señalan entre sí, dando lugar así a una visión general coherente[8]. Según su punto de vista, el complejo proceso corporal de la visión está en acción para resolver la multiplicidad de factores visuales en un campo visual coherente, y está motivado a hacerlo de acuerdo con las diversas señales visuales que encuentra. Estas señales, junto con lo que los ojos finalmente resuelven, son en ese sentido *significativas,* y hay algo así como una "inteligencia corporal" en juego en la "interpretación" del campo visual, o, como sostiene Merleau-Ponty, el proceso de ver en sí mismo implica una especie de intencionalidad corporal y, por lo tanto, no es el resultado directo y pasivo de fuerzas causales que nos hacen ver lo que vemos[9]. Pero su significado es específico de lo visual en sí, y por lo tanto puede ser apreciado solo *en y mediante la visión misma*; no

---

[7] Énfasis en el original.

[8] Merleau-Ponty respalda la noción de Cassirer de que nuestra experiencia sensible inmediata implica "'círculos' o 'vórtices' dentro de los cuales cada elemento es representativo de todos los demás y lleva, por así decirlo, "vectores" que lo vinculan con ellos" (Merleau-Ponty, 1962, pp. 191-192, 1945, p. 223). Además, sostiene que dichos vectores, que siempre están ya en juego en la forma misma en que los elementos visuales se nos presentan inmediatamente, preceden y hacen posible nuestra capacidad de distinguir conscientemente ciertos tipos de relaciones sobre la base de algún concepto determinado.

[9] Véase el capítulo 1 de la *Fenomenología de la percepción*.

entendemos este significado de ninguna manera claramente discursiva o conceptual[10]. Los juicios de la forma "la luna es enorme" no son, pues, *constituyentes* de nuestra percepción, como podría sostener el intelectualista, sino que surgen y registran una operación compleja que ya había tenido lugar en un nivel prepredicativo.

Si insistimos en llamar "pensamiento" a toda aprehensión de significado, entonces debemos reconocer, en el caso de ese significado visual, un tipo de pensamiento que está tan inextricablemente unido a lo sensible que no posee el tipo de autotransparencia y autonomía que normalmente asociamos con nuestra comprensión de conceptos y juicios, o con nuestra elaboración autoconsciente de sus implicaciones lógicas. De la misma manera, nuestra noción de ver o de sensación debe redefinirse, de modo que ya no pueda concebirse como una mera recepción pasiva de cualidades sensibles, en las que el pensamiento debe inyectar significado, sino que más bien implique *en sí mismo* un tipo básico de intencionalidad y un movimiento activo, cuasi interpretativo (aunque no conceptual). Desde este punto de vista, incluso las formas más primitivas de percepción que podamos imaginar —como, por ejemplo, una mancha de color— deben entenderse como operando en términos de una apreciación de diferencias mínimas significativas

[10] En verdad, deberíamos decir que, para Merleau-Ponty, el significado visual en cuestión aquí es, en última instancia, una especie de significado existencial que es "realizado" por todo el cuerpo en forma de modificaciones prácticas de su orientación general hacia el mundo; véase, por ejemplo, su discusión sobre cómo percibimos los colores solo en la medida en que nuestros cuerpos se orientan prácticamente de ciertas maneras (Merleau-Ponty, 1962, pp. 191-192, 1945, pp. 208-212, 1945, pp. 241-246). Como he argumentado en otra parte (Ciavatta, 2009, pp. 139-142), el propio Hegel reconoce algo muy similar a ese significado existencial y corporal en sus propias explicaciones de la sensación y el sentimiento.

como "figura" y "fondo", diferencias que, como sostiene Merleau-Ponty, son básicas para cualquier discriminación sensible (Merleau-Ponty, 1962, p. 4, 1945, p. 10). Según la visión de Merleau-Ponty, la idea de que debe haber una capa de impresiones sensibles sin significado en funcionamiento como un ingrediente distinto y separable en cada percepción es en sí misma el producto de un cierto tipo de intento reflexivo de *explicar* la experiencia, más que algo que surja de un examen de la naturaleza de la experiencia misma. Y para Merleau-Ponty, la reflexión fenomenológica, que busca mantenerse fiel a la experiencia tal como realmente la vivimos, termina por revelarnos la artificialidad de tales construcciones teóricas.

Dejando de lado la cuestión de la adecuación de la lectura intelectualista de "La filosofía del espíritu" que mencioné anteriormente, propongo mostrar que en la *Estética* Hegel concibe el tipo distintivo de experiencia *estética* que está en juego en nuestra apreciación de la belleza —Hegel la considera una especie de "intuición sensible" (*sinnliche Anschauung*)— como una en la que la sensación y el pensamiento están tan completamente unidos o interpenetrados que uno no puede, en última instancia, distinguirlos uno de otro y separar sus respectivas contribuciones. Como propone Hegel, lo que se necesita aquí es explotar el doble significado de la palabra alemana *Sinn*, que significa tanto el órgano de aprehensión inmediata como el significado, el pensamiento, lo universal en juego; y, como dice Hegel, el tipo de aprehensión sensible involucrada en la belleza "no separa en absoluto los dos lados" (Hegel, 1975a, pp. 128-129, 1970a, pp. 173-174)[11]. En las dos próximas secciones sugeriré que Hegel reconoce una forma de intuición

[11] Hegel habla aquí específicamente de la belleza natural, aunque más adelante argumentaré que esta caracterización se aplica igualmente al tipo de intuición mediante la cual apreciamos las bellas obras de arte.

sensible prepredicativa, pero sin embargo aprehensiva de significado, que es comparable a la noción más rica de sensación que encontramos en la explicación de Merleau-Ponty.

II. Insinuaciones sensibles de significado

Para ilustrar de manera básica lo que está en juego al distinguir entre un significado tal como existe en y para el pensamiento puro y un significado intuido sensiblemente, me dirigiré primero al tratamiento que Hegel da a nuestra experiencia de la belleza natural y, en particular, a lo que él considera la cumbre de la belleza natural, a saber, los cuerpos vivos de los animales. Como es bien sabido, Hegel considera que toda belleza natural es inferior a la belleza de la que es capaz el arte, y veremos que esta inferioridad está relacionada en parte con la manera deficiente en que la belleza natural hace que el significado se manifieste a la intuición sensible, una deficiencia que la belleza artística pretende superar. Sin embargo, ver exactamente cómo Hegel interpreta esta deficiencia dentro de la belleza natural nos ayudará a destacar lo que él entiende que implica la intuición sensible del significado.

En primer lugar, conviene empezar unas palabras preliminares sobre el tipo de significado o "contenido" que Hegel considera que está en juego en los objetos bellos. Ciertamente, no se trata de un contenido que concierna a este o aquel objeto en su especificidad empírica, sino que se refiere, en cambio, a la forma de ser global de un objeto, algo que tiene que ver con la ontología básica del objeto, podríamos decir. La bella escultura de un ser humano, por ejemplo, no nos dice tanto sobre el cuerpo particular o la psicología del individuo particular representado. Tampoco nos dice sobre los cuerpos humanos o la psicología humana en general. De hecho, en su belleza no nos "dice" nada, si esto significa algo así como "darnos

información empírica" sobre algo en el mundo. Más bien, a través de alguna expresión o gesto particular, la escultura nos sintoniza con un aspecto de la forma general de habitar el mundo del que la subjetividad es distintivamente capaz. Así, Hegel sugiere que lo que más percibimos en nuestra experiencia de la belleza de ciertas esculturas clásicas de los dioses es la serenidad e imperturbabilidad que acompaña específicamente al tipo distintivo de independencia y autonomía ontológica que posee la subjetividad (Hegel, 1970b, pp. 710-713, 1975b, pp. 362-366). En efecto, estas esculturas nos hacen palpable y manifiestan la capacidad distintiva de la subjetividad de no ser opuesta ni desafiada por lo que es otro para ella, sino más bien de encontrarse ya reflejada en esa otredad. Es este nivel ontológico último de significado —lo que Hegel asocia con lo que él llama el "concepto" en su autorrealización continua, que para él es el movimiento más básico de autoidentidad en y a través de la otredad que caracteriza la realidad en su verdad última— lo que se nos manifiesta en una forma sensible, y el hecho de que se manifieste en esa forma es precisamente en lo que consiste la belleza[12].

Así, en el caso de la belleza de los animales, Hegel también se centra en las diversas maneras en que nuestras experiencias con los animales pueden servir para sintonizarnos con algo ontológicamente básico acerca de la forma general de ser de los animales, en lugar de con los rasgos específicos de animales particulares. Quien encuentra belleza en el animal está en sintonía con el movimiento ontológico básico por el cual el animal mantiene su propia identidad y unidad en cuanto ser vivo frente a su posible disolución en la alteridad y la multiplicidad (Hegel, 1975a, p. 120, 1970a, pp. 162-163).

---

[12] Para una discusión representativa de la relación entre la belleza y el concepto (Hegel, 1975a, pp. 114-115, 1970a, pp. 156-157).

Por ejemplo, ella es consciente de que, a diferencia de una cosa inanimada, el cuerpo vivo no es meramente pasivo en relación con el mundo que lo rodea, sino que lo asume en sus propios términos y se realiza precisamente en y a través de esta cancelación del otro; por ejemplo, en la actividad de comer (Hegel, 1975a, p. 123, 1970a, p. 166). O bien, es consciente del hecho de que los órganos del cuerpo vivo se autoarticulan de manera autónoma, en lugar de simplemente ser moldeados desde afuera, como es el caso, por ejemplo, de las diversas partes de una roca (Hegel, 1975a, p. 130, 1970a, p. 175). Por lo tanto, son esos "contenidos últimos" como la independencia ontológica y la autodeterminación —contenidos que no son peculiares solo de los animales— los que están en juego en nuestra aprehensión de la belleza animal. Por lo tanto, las intuiciones sensibles en juego en este caso no son simplemente del tipo mediante el cual experimentamos algún objeto en términos de su esencia particular —como en el caso de "esto es un árbol"—, sino que más bien implican algún tipo de atención a asuntos últimos relacionados con la naturaleza de la realidad misma, el tipo de asuntos que también abordan la religión y la filosofía metafísica.

Dado que nociones ontológicas como "independencia", "autodeterminación", "autoidentidad" y "alteridad" son también *categorías* que, como tales, pueden captarse mediante el pensamiento puro, surge naturalmente la pregunta sobre la diferencia entre el *pensamiento* de tales categorías y la *intuición sensible* de su significado. Es evidente que Hegel considera incluso la ontología de la vida como algo que puede elaborarse en términos puramente conceptuales, sin referencia expresa a ningún encuentro sensible real con seres vivos individuales. Esto es precisamente lo que hace el propio Hegel en la sección final de la *Ciencia de la Lógica*, por ejemplo, donde

desarrolla las implicaciones de la estructura lógica distintiva del concepto de vida (Hegel, 2010, pp. 676-688). Por supuesto, no necesitamos haber pensado, por nosotros mismos y de manera filosófica rigurosa, en la estructura lógica precisa de la vida para experimentar la belleza de los seres vivos. Sin embargo, una experiencia de este tipo implica que tengamos una idea de lo que significa ser un cuerpo orgánico independiente y autodeterminado —en contraste con un cuerpo dependiente y determinado por otros, por ejemplo—, incluso si esta "idea" es algo indeterminada y no implica en sí misma una capacidad para distinguir y definir claramente lo que está en juego. Surgen entonces preguntas acerca de la naturaleza de esta forma más vaga e intuitiva de apreciación, y acerca de cómo se relaciona con lo que realmente vemos cuando nos enfrentamos a un ser vivo: ¿hay algo distintivo en juego en la forma en que un ser vivo se hace visible para nosotros que nos sintoniza específicamente con tal distinción ontológica; o tal distinción está disponible para nosotros solo a través de algún tipo de pensamiento *a priori,* formado independientemente, de modo que debemos *aplicar* de alguna manera tales categorías ontológicas a un dominio visual que es, en sí mismo, inherentemente neutral o indiferenciador con respecto a tales significados?

La respuesta de Hegel a este respecto se complica por su concepción del carácter deficiente de la belleza natural: por un lado, indica claramente que está abierto a la posibilidad de que dicha distinción pueda manifestarse de una manera específicamente sensible, pero, por otro lado, piensa que, de hecho, los seres vivos no logran manifestar así su significado ontológico, y por lo tanto, en su caso es aplicable algún tipo de división clara de roles entre sensación e intelecto. Veamos esta respuesta con más detenimiento.

Hegel sostiene que, ontológicamente, una de las características más distintivas de los cuerpos animales es que sus diversos órganos, aunque patentemente distintos entre sí en apariencia, ubicación y función, están, no obstante, fundamentalmente unificados e integrados, en el sentido de que ninguno de ellos sería como es separado de los otros órganos y del todo viviente que constituyen conjuntamente. Así, Hegel desarrolla la idea de Aristóteles (Aristóteles, 1984, pp. 726b, 21-23) de que una mano, si se separa del cuerpo, "no permanece como era en el organismo; su movilidad, agilidad, forma, color, etc., cambian; de hecho, se descompone y perece por completo" (Hegel, 1975a, p. 121, 1970a, p. 164). Así, la mano, aunque claramente distinta del resto del cuerpo por su propia apariencia, función y ubicación, es distinta solo en la medida en que su distinción es a la vez "superada" o "idealizada" por ser la expresión de la misma realidad viviente que actúa en todos los demás órganos. Para Hegel, el cuerpo animal es, en este sentido, un ejemplo del movimiento del concepto, en el sentido de que su realidad consiste en un movimiento continuo de "exhibirse" en una multiplicidad de órganos distintos, y al mismo tiempo "regresar a sí mismo" desde esta multiplicidad, es decir, restaurar su identidad unificada en medio de esta multiplicidad al afirmarse, precisamente en y a través de sus múltiples órganos, como el ser único, el alma única que los anima a todos.

Ahora bien, la cuestión central con respecto a la belleza y su estatus como intuición sensible es si los cuerpos animales hacen que este movimiento ontológico básico del concepto se nos *manifieste sensiblemente* y de qué manera. En este sentido, Hegel se centra en la cuestión de si existe una *coherencia* o *armonía visualmente aparente* entre los órganos del animal, de modo que esta multiplicidad de formas diferentes se resuelva en algún tipo de unidad

perceptible, de manera análoga, tal vez, a la forma en que, desde una distancia apropiada, las múltiples pinceladas de pintura en un cuadro impresionista se resuelven en un paisaje coherente. Por supuesto, tal armonía sería más compleja que la que los ojos detectan en el caso de ver un patrón uniformemente repetido, como por ejemplo en una serie de ventanas de un edificio (Hegel, 1975a, pp. 125, 115, 1970a, pp. 169, 156). En efecto, lo sorprendente del organismo es hasta qué punto sus órganos difieren entre sí, declarando cada uno de ellos, en efecto, su carácter independiente y su funcionamiento distintivo: la cuestión estética aquí es cómo órganos tan diferentes como las garras, los ojos y los dientes —cada uno quizás con sus propios colores, materialidad y función— pueden, no obstante, llegar a parecernos armoniosos entre sí, de modo que anuncian por sí mismos que el mismo ser se está realizando en ellos y a través de ellos. Precisamente porque los cuerpos animales están tan ricamente diferenciados, prometen una recompensa estética mayor que la que ofrecen los patrones repetitivos simples. Pues, sostiene Hegel, la falta de diferencia y presencia independiente entre los elementos reiterados en un patrón de este tipo nos presenta relaciones meramente *externas* entre los elementos —es decir, si observamos los elementos mismos, no hay ninguna razón *interna* por la que estos elementos deban aparecer juntos— y el espectáculo de la sumisión a una única regla, que, ontológicamente (y estéticamente) hablando, no podemos sino encontrar sin vida y algo aburrido[13]. Precisamente cuando se asiste a un movimiento de superación de la diferencia y de la oposición, en el que cada órgano, a pesar de su absoluta diferencia —o precisamente en virtud de ella—, anuncia sin embargo su

[13] Hegel llama a estas formas “sin vida” —como la regularidad y la conformidad con una regla— “formas abstractas” de belleza (Hegel, 1975a, pp. 133-140, 1970a, pp. 178-187).

armonía con los demás, se llega a sentir que se está en presencia de algo vivo. Lo que está en juego en la belleza animal es, pues, la manifestación sensible de la animación como tal.

Sin embargo, el veredicto de Hegel es que los cuerpos animales no nos proporcionan una visión completa y estable de esa animación —y, por lo tanto, no alcanzan la belleza plena—, porque, al final, las diferencias visibles entre los órganos resultan demasiado grandes para resolverse en una unidad aparente. Es como si Hegel estuviera sugiriendo que a nuestra visión le resulta demasiado fácil perderse en el carácter visualmente distinto de los órganos animales, de modo que perdemos el contacto con las formas en que estos órganos se integran con los demás órganos; las relaciones "internas" entre ellos no siempre son evidentes[14]. Hegel reconoce que podemos llegar a acostumbrarnos a asociar ciertos órganos entre sí, de modo que cuando nos enfrentamos a un órgano inmediatamente pensamos en los demás. Pero claramente quiere distinguir esas asociaciones externas o "subjetivas" de la manera *interna* en que una cosa particular manifiesta, en su misma apariencia, su pertenencia esencial a otras cosas (Hegel, 1975a, pp. 126-127, 1970a, p. 171). Como ejemplo de tales relaciones internas, podríamos pensar en

[14] Otro factor en juego aquí para Hegel es que muchos animales tienen cubiertas "similares a las de las plantas" —como piel, plumas o caparazones— que no están obviamente vivas y que, en efecto, ocultan los órganos y sus relaciones dinámicas (Hegel, 1975a, pp. 145-146, 1970a, pp. 193-194). Para Hegel, la piel humana, aunque también es una cubierta externa que sirve al mero fin natural de la autopreservación, es al menos más expresiva del alma interior, como, por ejemplo, enrojecerse o palidecer de miedo. Hegel reconoce que cuando los animales expresan sus emociones a veces podemos ver destellos efímeros de unidad orgánica entre los órganos por lo demás distintos del animal; podríamos pensar, por ejemplo, en la forma en que la alegría parece apoderarse de todo el cuerpo de un perro, manifestándose tanto en el meneo de la cola como en la postura relajada y en las orejas caídas.

la forma en que las notas de una melodía llaman inmediatamente a otras notas para "completar" o "resolver" las tensiones, muy *audibles*, que ellas mismas generan. Parecería que, en el caso de los animales, solo porque sabemos, mediante el pensamiento y el juicio, que debe existir esa integración interna entre los órganos, podemos llegar a postular una unidad animadora que opera en los cuerpos con los que nos encontramos.

Hegel reconoce que tener ciertos conceptos ante la mente puede ayudarnos a apreciar ciertas afinidades entre órganos que de otro modo parecen bastante distintos. Por ejemplo, sugiere que una comprensión del concepto "carnívoro" y lo que implica puede ayudarnos a aprender a reconocer la "unidad de configuración" entre los dientes, la mandíbula y las garras de un animal carnívoro (Hegel, 1975a, p. 128, 1970a, p. 172); porque un concepto de este tipo nos permite apreciar cómo estos órganos distintos encajan armoniosamente en un solo propósito (capturar e ingerir presas), y en ese sentido anula su mera multiplicidad, pero sin restar importancia a sus diferencias cruciales. Sin embargo, Hegel es cuidadoso al señalar que no se trata estrictamente de *intuir* tal unidad, sino de *pensarla*. Como dice Hegel: "sin embargo, no es la *intuición* lo que prevalece en este método, sino un *pensamiento* [*Gedanke*] rector universal" (Hegel, 1975a, p. 128, 1970a, p. 172). Es claro que lo que aquí se implica es que una unidad-en-multiplicidad tan rica *puede, en principio, ser intuida sensiblemente* (aunque no en este caso), y que tal intuición debe involucrar algo más que ver en términos de un concepto.

Curiosamente, Hegel admite que todavía podríamos considerar que la clase de "unidad concebida" que acabamos de considerar tiene algún tipo de belleza, pero dice que en este caso deberíamos atribuir la belleza a la actividad subjetiva de la reflexión (*Betrachtung*), *no* al

cuerpo vivo en sí (Hegel, 1975a, p. 128, 1970a, p. 172). Aunque Hegel no lo menciona, uno se pregunta si aquí tiene en mente su crítica de la concepción de Kant del juicio reflexivo, ya que según esta crítica la visión de Kant implica que no estamos justificados para atribuir belleza —o nociones de finalidad y autoorganización orgánica, para el caso— a objetos reales, sino solo a los procesos subjetivos internos o a los contenidos inherentemente subjetivos que esos objetos ocasionan[15]. En cualquier caso, parece que, para Hegel, solo una intuición sensible genuina de tal unidad animadora nos *permitiría* atribuir correctamente belleza al cuerpo vivo mismo, y por lo tanto parece que en este caso parte de lo que hace que la intuición sea distinta del pensamiento conceptual es que la intuición en algún sentido *encuentra* su unidad en el objeto, en lugar de *postularla activamente allí*[16]. Si hay un tipo de pensamiento en funcionamiento en la intuición estética, parecería ser un pensamiento que es específicamente tal que de alguna manera *recibe* o *contempla* un significado que está manifiestamente ahí en el mundo —es decir, hay una

---

[15] Hegel describe la posición de Kant en estos términos en Hegel (1975a, pp. 57-58, 1970a, p. 85). Como sostiene Hegel, Kant parece reconocer que "lo natural, lo sensible, el corazón, etc., tienen *en sí mismos* proporción, propósito y armonía; y la intuición y el sentimiento son elevados a la universalidad espiritual", pero Kant "supone al final que esta reconciliación es solo subjetiva con respecto al juicio y la producción, y no es en sí misma absolutamente verdadera y real" (Hegel, 1975a, p. 60, 1970a, pp. 88-89 [Énfasis agregado]).

[16] Según Houlgate, el pensamiento puro, *a priori,* estaría en su derecho de postular que la intencionalidad y la animación están en funcionamiento en los seres vivos que encuentra en la percepción, ya que tal pensamiento es en cierto sentido fuerte idéntico al ser para Hegel, y por lo tanto Hegel no necesita tener una explicación de *recibir* tal significado de una manera inmediata e intuitiva del mundo mismo (Houlgate, 2006). Sin embargo, según mi lectura, tal concepción no podría explicar adecuadamente nuestra intuición de la belleza, y eso en sí mismo es una razón para sospechar que la explicación más completa de la intuición de Hegel es más compleja de lo que Houlgate admite.

cierta pasividad en funcionamiento aquí—, en lugar de captarlo activamente y por lo tanto poseerlo de una manera puramente ideal, interna, que es separable de su encuentro sensible con el mundo.

Vale la pena señalar que, aunque Hegel considera que los cuerpos naturales ofrecen solo una manifestación sensible incompleta o deficiente de la armonía animadora que los unifica, y por lo tanto los considera deficientes en belleza en comparación con las obras de arte, no obstante sostiene que estos cuerpos insinúan sensiblemente u ofrecen un presentimiento (*Ahnung*) de su unidad animadora (Hegel, 1975a, pp. 128-129, 1970a, pp. 173-174). Mientras que algunos cuerpos naturales —por ejemplo, un montón de tierra o una piedra informe— presentan a la intuición meramente su absoluta exterioridad o anuncian su total indiferencia a la forma que adoptan, el cuerpo animal se distingue en que de alguna manera se presenta a la vista *como luchando por* un tipo superior de integración. Aunque tal unidad superior solo se insinúa y, por tanto, solo se hace presente de una manera indeterminada e incipiente, *sentir* tal cuerpo es, no obstante, orientarse hacia tales unidades "superiores", y por eso incluso aquí el pensamiento conceptual que traería una unidad más clara y más determinada a nuestra experiencia no llegaría completamente sin previo aviso, como si viniera de una fuente totalmente distinta e independiente —por ejemplo, un acto espontáneo de comprensión—, sino que está directamente *motivado* por lo sensible mismo. Aquí, lo sensible en sí mismo, lejos de implicar una mera asimilación pasiva de cualidades sensibles desnudas, tiende activamente a la articulación y unidad significativas, y aunque, en este caso, solo alcanza en última instancia ese significado con la ayuda de conceptos que lo trascienden —es decir, esta unidad buscada no es aquí algo que se resuelve *para la vista misma*—, la vista, sin

embargo, está primitivamente viva para ese significado, está preñada de él en sus propios términos. Para Hegel, es solo con esta condición que estamos justificados para atribuir belleza —en lugar de mera unidad racional, puramente intelectual— a la naturaleza viva en primer lugar.

III. Animación sensible

Según Hegel, allí donde la naturaleza falla, el arte triunfa. Por tanto, debería ser así, según Hegel, el arte *nos proporciona* el tipo de unidades sensiblemente aparentes que la naturaleza solo insinúa. En este sentido, resulta instructivo considerar algunos de los juicios estéticos particulares que Hegel hace en relación con la escultura griega clásica.

Hegel apela regularmente a las nociones de vitalidad y animación en su evaluación de la escultura griega y, aunque pueda parecer extraño, Hegel claramente quiere sugerir que, al menos en el caso de sus mayores ejemplos sobrevivientes, estas esculturas de piedra completamente inmóviles tienen más éxito en hacer que el alma animadora del cuerpo viviente se manifieste sensiblemente ante nosotros que los cuerpos vivos reales de los animales que nos rodean (cuerpos humanos reales incluidos). Como escribe Hegel sobre los cuerpos idealizados presentados en tales esculturas:

> Este aliento de vida, este alma de las formas materiales, se basa enteramente en el hecho de que cada parte está completamente presente de manera independiente y con su carácter particular, mientras que, al mismo tiempo, debido a la riqueza más completa de las transiciones, permanece en firme conexión no solo con su vecina inmediata, sino con el todo. En consecuencia, la forma está perfectamente animada en cada punto... todo tiene su propio carácter particular, su propia diferencia, su propia marca distintiva, y sin embargo permanece en continuo

> flujo, cuenta y vive solo en el todo. El resultado es que el todo puede reconocerse en fragmentos, y una parte así separada ofrece la contemplación [*Anschauung*] y el disfrute del todo ininterrumpido (Hegel, 1975b, pp. 725-726, 1970b, pp. 380-381).

Los tipos de transiciones que Hegel tiene en mente aquí tienen que ver con la forma continua en que los ojos son atraídos de una parte del cuerpo a otra, sin quedarse "atascados" en ninguna parte, como si esta parte de alguna manera llamara la atención sobre sí misma a expensas del todo, de modo que los ojos tendrían que hacer un cambio deliberado y abrupto de ella a otras partes. Así, Hegel dice que los escultores tendían a evitar cualquier línea o curva geométrica rígida (Hegel, 1975b, p. 756, 1970b, p. 420), que inevitablemente crean límites que interrumpen lo que Hegel en un punto describe como las "bellas ondulaciones orgánicas" del cuerpo (Hegel, 1975b, p. 746, 1970b, p. 407)[17]. Parece implicarse aquí que, de manera similar al caso de la luna en el horizonte en el ejemplo de Merleau-Ponty, no vemos simplemente cualidades o partes sensibles discretas una al lado de la otra, sino que también *vemos* su armonía, vemos las formas en que estas partes, por así decirlo, se refieren visiblemente e interactúan entre sí sin problemas, de manera muy similar a como las notas de una melodía se presentan, no como cualidades discretas, completas en sí mismas, sino que llaman audiblemente para que las notas vengan. Aunque Hegel dice en este contexto que el ojo no puede distinguir a primera vista todos los matices que se dan entre las partes de la escultura, es evidente que no quiere decir que debamos recibir ciertos conceptos para guiar nuestra visión, de modo que seamos capaces de apreciar este matiz o su significado, es decir, el sentido de animación. Más

[17] Para una buena discusión de estas y otras observaciones particulares de Hegel sobre la escultura, véase Houlgate (2007).

bien, es precisamente al enfocar nuestros ojos más de cerca y con más atención que llegamos a ver, en el sentido plenamente sensible de esta palabra, los tipos de transiciones y armonías en las que participan las partes que de otro modo serían distintas, y que, en sí mismo, es el núcleo de la experiencia de animación vivaz que se busca aquí.

IV. Intuición de la expresión sensible

Más allá de su capacidad para presentar cuerpos naturales, y en particular cuerpos humanos, de una manera tan viva y animada —aunque ciertamente no natural, idealizada—, el arte también se ocupa esencialmente de lo que Hegel llama inmediatez espiritual: es decir, la capacidad distintivamente espiritual del cuerpo humano para *autoexpresarse,* su capacidad para hacer evidente la relación distintiva de la subjetividad consigo misma y con su entorno en una manifestación sensible. Ya sea que esto tome la forma de expresiones faciales, gestos, posturas significativas, tono de voz o acciones y expresiones lingüísticas manifiestas, lo que está en cuestión en cada caso no es meramente el cuerpo en sí tomado simplemente como una especie de cosa sensible y natural *dentro* del mundo entre otras cosas similares, sino más bien la capacidad distintiva de este cuerpo para *encontrarse,* y así *relacionarse significativamente*, tanto con sí mismo como con el mundo natural que lo rodea, y, a la vez, la capacidad distintiva de este cuerpo *para encarnar este proceso subjetivamente significativo de encuentro como tal*. En lugar de ocurrir exclusivamente “en la mente” —en sus pensamientos, introspecciones, sentimientos, percepciones, intenciones—, las formas significativas del yo de relacionarse consigo mismo y con el mundo ocurren tanto como ciertas expresiones corporales, gestos,

comportamientos, acciones, etc.[18] Y *ver* esas expresiones corporales *como expresivas* es, a la vez, *ver algo del significado*, es decir, la subjetividad, que tiene lugar allí.

Para una ilustración preliminar de lo que es experimentar tales expresiones, podemos recurrir nuevamente a Merleau-Ponty, ya que toda su empresa fenomenológica se caracteriza, podría decirse, por un intento de dar sentido a la lógica de la expresión en particular[19]. En relación con los enunciados lingüísticos, por ejemplo, Merleau-Ponty sostiene que, desde una perspectiva fenomenológica, nos vemos obligados a decir que la dimensión sensible del habla "oculta *su propio* significado" (Merleau-Ponty, 1962, p. 179, 1945, p. 209)[20], porque cuando estamos en presencia del enunciado de otro, lo que realmente *oímos*, en primer lugar y sobre todo, no son los sonidos de las palabras *como tales*, sino que estamos inmediatamente envueltos *en lo que se dice*, en el *significado* del enunciado. En realidad, es bastante difícil, si no imposible, escuchar los sonidos *únicamente* en su carácter sonoro, como cualidades sin significado, pues inmediatamente se agrupan en unidades significativas. Es como si, al hacerlo, los sonidos se borraran a sí mismos en su discreta separación entre sí, y de ese modo permitieran que algo más que el mero sonido —a saber, un significado— se escuchara en ellos y a través de ellos. En tal caso, el significado y la apariencia sensible parecen penetrarse mutuamente y volverse inseparables en nuestra

---

[18] Para un análisis clásico de las filosofías de la mente y la acción de Hegel en términos de la cuestión de si puede haber una separación ontológica entre el evento externo, corporal, y su trasfondo o significado interno, véase Taylor (2010). Defiendo una versión de la explicación expresivista de Taylor en Ciavatta (2015).

[19] Para un libro reciente que defiende precisamente esta tesis, véase Landes (2013).

[20] Énfasis agregado.

experiencia, y es precisamente esa interpenetración e inseparabilidad profundas lo que, como analizaré más adelante, se encuentra en el corazón del enfoque de Hegel para captar la relevancia estética de la expresión[21].

Ahora bien, fenómenos como las expresiones faciales, los gestos y, quizás más especialmente, las expresiones habladas, parecen llevarnos a un terreno experiencial más complejo que el de apreciar resonancias básicas entre elementos visuales o armonías o continuidades visualmente aparentes entre órganos corporales. Porque, en general, parece más fácil distinguir el significado de la manifestación sensible en los primeros casos, y por eso parece más plausible concebir que el intelecto y la sensación tienen papeles distintos y separables que desempeñar dentro de nuestras intuiciones. Porque podemos imaginar fácilmente, por ejemplo desde el punto de vista de un niño, o el de alguien de una cultura muy diferente a la nuestra, que ciertas expresiones o gestos corporales, aunque sean plenamente accesibles a la sensación, no serían tan inmediatamente significativos

---

[21] Pippin da el ejemplo, de Proust, de poder *ver* directamente la mentira en el rostro de alguien, y como él mismo señala, nuestra comprensión de la mentira, es decir, el significado, no es inferencial, sino que es "en algún sentido literal 'visto'" (Pippin, 2014, p. 50). En mi opinión, sin embargo, Pippin se apresura demasiado a considerar que dicha experiencia está mediada conceptualmente, y por eso intenta reafirmar los papeles distintos que la sensación y la intelección desempeñan en la percepción de una manera que va en contra de lo que considero que afirman tanto Merleau-Ponty como Hegel, al menos en relación con la intuición estética. Sugiero una respuesta al tipo de enfoque de Pippin a continuación. El hecho de que nuestras experiencias de las expresiones corporales significativas de los demás se perciban directamente, y no se infieran, es uno de los temas centrales de la segunda parte, en el apartado cuatro, de la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty. Él escribe que "el gesto [es decir, la actitud amenazante de un cuerpo] *no me hace pensar* en la ira, es la ira misma" (Merleau-Ponty, 1962, p. 184, 1945, p. 215 [Énfasis en el original]).

como lo son para nosotros, o podrían significar algo completamente diferente. Y, a pesar del hecho de que no podemos oír una expresión hablada en nuestra propia lengua excepto como significativa, si esta expresión fuera en una lengua desconocida y muy diferente a la nuestra, nuestra percepción se acercaría claramente a la de cualidades sensibles fragmentadas y sin sentido, en espera de algún acto ulterior de comprensión que les dé significado.

Si hablamos de "oír" el significado de un enunciado, esto parecería técnicamente inexacto, ya que, a pesar de la inmediatez de nuestro acceso a ese significado fenomenológicamente, parece ser el caso de que lo que estoy oyendo son en realidad solo sonidos —los mismos sonidos que oye un bebé o una persona que no conoce el idioma—, y que yo, como alguien capaz de entenderlos, capto o reconstruyo su significado, en última instancia a través de la actividad de mi propio intelecto, y luego de alguna manera "postulo" ese significado como algo "ahí afuera". Por lo tanto, según esta explicación, el significado está claramente *en la mente*, y no realmente en funcionamiento en la configuración sensible del mundo como tal. Presumiblemente, lo mismo podría aplicarse a los gestos, las expresiones faciales, los tonos de voz y todas las demás formas de autoexpresión corporal.

Hegel reconoce abiertamente que, en el caso de la apreciación estética de la poesía en particular, la forma sensible de las palabras mismas se degrada expresamente a la condición de un "signo" externo y contingente. Pues, aunque dimensiones tan distintivamente sensibles de la poesía como el compás, el ritmo y la eufonía pueden llegar a ser expresivas del significado del poema, él las considera en el fondo accidentales al significado esencialmente "ideal" que opera en un poema, un significado que él cree que puede traducirse a otros idiomas sin una pérdida

significativa (Hegel, 1975b, p. 964, 1970c, pp. 231-232). Pero, en lugar de considerar que este alto grado de separabilidad entre el significado y su manifestación sensible sea la regla general en lo que respecta a las obras de arte y, más ampliamente, a las diversas formas de expresión del cuerpo humano, parece claro que, de hecho, Hegel lo considera como la excepción. De hecho, Hegel sostiene que, dado que la poesía se caracteriza por esta separabilidad más que cualquier otra forma de arte, es deficiente *en cuanto* bella, aunque considera que la poesía es superior a otras formas de arte en otros aspectos no estéticos (Hegel, 1975b, pp. 968-969, 1970c, pp. 235-236). El significado (y la belleza) de un poema está, por esta razón, menos "en" las palabras sensibles en sí mismas que en las mentes tanto del autor como del oyente.

Pero la implicación clara parece ser que en otras formas de arte —particularmente en la escultura clásica, aunque también en la pintura y la música, cada una de las cuales puede considerarse como una forma distinta, no lingüística, de autoexpresión humana por derecho propio— hay, de hecho, una relación más íntima y en última instancia *no contingente* entre el significado y la forma sensible. Es decir, en estos casos parece que nos encontramos ante significados que no pueden separarse por completo de su manifestación sensible y, a la inversa, parece que nos encontramos ante formas sensibles cuya naturaleza misma es la de expresar significados, es decir, formas sensibles que, en última instancia, no pueden reducirse a meros conjuntos de cualidades sensibles sin significado, sino que están inherentemente organizadas en unidades sensibles y significativas[22]. Porque, de nuevo, si

---

[22] En el contexto de la introducción del arte clásico, Hegel sostiene que el significado en cuestión en las obras genuinamente bellas "debe tener en sí mismo el principio de su exterioridad", es decir, es precisamente el tipo de significado que no puede sino exteriorizarse en una forma

los significados no residieran en las formas sensibles mismas, y si no los *recibiéramo*s en algún significado del mundo a través de la intuición, no está claro que pudiéramos atribuir belleza a las obras de arte mismas —con lo que Hegel está claramente comprometido— en lugar de tratar estas obras de arte como meramente causantes de una experiencia subjetiva de belleza que existe en última instancia dentro de nosotros.

Hegel apela aquí a la capacidad espontánea del cuerpo humano para la autoexpresión, y en particular a lo que él considera la parte más expresiva del cuerpo humano —a saber, los ojos— como una especie de modelo para concebir lo que está en juego en nuestra apreciación de la belleza expresiva de las obras de arte: como él mismo afirma, la obra de arte idealmente debería ser como un Argos de mil ojos, en el sentido de que todos sus diversos aspectos o partes deberían ser tan directamente expresivos del "alma" o el significado que está en juego en ella, como los ojos de una persona son directamente expresivos de la orientación espiritual o el comportamiento de la persona en su conjunto (Hegel, 1975a, pp. 152-153, 1970a, pp. 203-204). Y, a lo largo de sus descripciones particulares de obras de arte específicas, Hegel apela regularmente a las formas en que diversas posturas corporales, expresiones faciales y gestos representados en las obras de arte encarnan inmediatamente diversas orientaciones significativas, sugiriendo que no podemos sino estar

---

sensible; y, en consecuencia, que la manifestación sensible de esas bellas expresiones "ya no existe como objetividad puramente natural, sino que, sin independencia propia, es *solo* la expresión del espíritu" (Hegel, 1975a, p. 43, 1970b, p. 19 [Énfasis agregado]). Por supuesto, con esfuerzo o herramientas de abstracción —comparables al tubo de cartón mencionado en el caso de la luna en el horizonte—, uno *puede* ver la escultura como una mera piedra sin sentido; pero esto es precisamente una abstracción y reducción de lo que la piedra misma pone de manifiesto a los ojos.

atentos a estos significados en nuestra aprehensión sensible de ellos. La sugerencia parece ser que, a diferencia de otros objetos naturales y de otros cuerpos animales —que, como dice Hegel, solo *insinúan* los significados internos que de hecho actúan en ellos—, los cuerpos humanos son expresivos *en su propia naturaleza*. Esto no quiere decir que los cuerpos humanos sean infalibles en su expresividad, o que, como otros cuerpos animales, no oculten a menudo los significados que se encuentran en ellos, o que los cuerpos humanos sean adecuados para expresar toda la gama de significados espirituales con los que nos relacionamos como humanos. Pero sí sugiere que hay al menos algunos casos en los que el cuerpo humano expresa *con éxito* y *de manera adecuada* al menos ciertos tipos de significados, y que en tales casos este cuerpo, en efecto, trasciende su condición meramente natural de cosa física concreta, totalmente determinada por su finitud y su dependencia dentro del mundo natural, para convertirse literalmente en una encarnación del espíritu. Las bellas obras de arte, en la mente de Hegel, se basan en esta capacidad expresiva autóctona del cuerpo humano y, por así decirlo, la perfeccionan e idealizan[23].

---

[23] Me parece que Pippin tiene interés en negar que las expresiones sensibles jamás puedan encarnar significados espirituales de manera inmediata y totalmente adecuada, pues necesita que haya una brecha entre la apariencia inmediata del cuerpo y el significado que expresa para dejar lugar a una interrogación —mediada conceptualmente— de tales expresiones. Así, en su lectura, la comparación que hace Hegel del arte con un Argos de mil ojos pretende llamar la atención sobre el hecho de que *no podemos* detectar inmediatamente la orientación subjetiva de una persona simplemente a partir de sus ojos, sino que siempre nos quedamos en la posición de tener que interpretar lo que significan los ojos (Pippin, 2014, p. 49). Esto ayuda a configurar la lectura de Pippin del arte moderno como distintivamente caracterizada por tal brecha, pero me parece que abandona la manera central de Hegel de concebir la intuición estética —donde al menos ciertos significados espirituales *se* manifiestan exitosamente en una forma sensible— y, por ejemplo, la

V. Llegar a ver

En esta sección final abordo lo que podría considerarse un problema persistente en relación con la explicación de la interpenetración entre el significado y su expresión sensible. El problema es el siguiente: el tipo de contingencia entre el significado y la manifestación sensible que Hegel reconoce en el caso del lenguaje parece aplicarse al menos en algunas otras formas de autoexpresión corporal, por ejemplo, las sonrisas no significan lo mismo en todas las culturas, a pesar del hecho de que no podemos sino experimentarlas como una encarnación de alegría (Merleau-Ponty, 1962, p. 189, 1945, p. 218), y entonces, ¿qué nos impide pensar que tal contingencia infecta todas las formas, en cuyo caso parece haber razones para pensar que la sensación y el intelecto —o lo que sea que explique nuestra apreciación del significado— constituyen aportes distintos y separables en nuestra experiencia de tales autoexpresiones corporales, incluidas las expresiones artísticas? Pues aunque los no iniciados no encuentran significativa la expresión —en un caso extremo podríamos incluso decir que no la experimentan como una expresión en absoluto, sino meramente como una agrupación arbitraria de cualidades sensibles—, no obstante la *perciben*.

Para esbozar una posible respuesta a este problema, recurro al relato de Merleau-Ponty sobre cómo se *desarrolla* el cuerpo expresivo en el curso de su interacción con el mundo. Ahora bien, aunque resulta bastante claro que Hegel concibe el cuerpo humano como algo claramente autoexpresivo y “espiritualizado” —y, por tanto, como un lugar especial para comprender el tipo de unidad entre el significado y la manifestación sensible que está en juego en

---

tesis de Hegel sobre el “ajuste perfecto” entre el significado y la manifestación sensible en el trabajo en el arte clásico.

la belleza—, quizá no resulte tan claro que considere el cuerpo, como lo hace Merleau-Ponty, como algo que se desarrolla y se trasciende a sí mismo. Se puede tener la sensación, por ejemplo, de que para Hegel la capacidad de expresar y realizar el espíritu —como, por ejemplo, en el caso de la capacidad básica del cuerpo de expresar una especie de serenidad y reposo autosatisfecho a través de sus gestos y posturas, una capacidad que Hegel considera que hace posible nuestra intuición estética de la sublime serenidad e indiferencia de los dioses antropomorfizados de la escultura griega— está simplemente arraigada en el cuerpo humano, y por tanto no se trata aquí de que el cuerpo necesite desarrollar sus órganos "expresivos", por así decirlo. Además, hay poco reconocimiento explícito de una tradición culturalmente específica de autodesarrollo corporal, de modo que ciertas formas de expresión corporal —incluidas las obras de arte— serían inmediata e intuitivamente significativas para quienes pertenecen a esta tradición, mientras que dejarían a otros fríos[24]. Para Merleau-Ponty, en cambio, el cuerpo humano expresivo no está simplemente fijado y determinado de una vez por todas, sino que está constantemente desarrollando nuevas formas de habitar el mundo y, en ese sentido, se está transformando literalmente, desarrollando literalmente sus propios órganos —incluidos sus órganos sensibles— en un intento de realizar nuevos significados y articulaciones en respuesta a sus continuos compromisos con el mundo. Sin embargo, hay razones para pensar que una explicación de este tipo del cuerpo es al menos coherente con el pensamiento de Hegel —si bien no está implícitamente

[24] Hegel reconoce que la escultura clásica puede dejarnos a los modernos un tanto fríos (Hegel, 1975a, pp. 520-521, 1970a, pp. 30-32), pero no porque los gestos o posturas que transmite no tengan sentido para nosotros, sino porque los significados que captamos en ellos están en desacuerdo con nuestras experiencias culturales más amplias de subjetividad.

presente en él[25]—, y me basaré en la explicación de Merleau-Ponty con el espíritu de sugerir que, de hecho, puede ayudar a sustentar la concepción hegeliana del significado corpóreo.

Una de las estrategias de Merleau-Ponty para abordar el tipo de preocupación que he delineado arriba es argumentar que el tipo de percepción que opera en el caso de la perspectiva no iniciada no es la misma que la percepción que opera en el caso de la persona que es capaz de "leer" la expresión corporal y, por lo tanto, que la encuentra significativa. Porque lo que ocurre cuando pasamos de una perspectiva no iniciada a una perspectiva iniciada es que el propio cuerpo aprende *cómo ver*, que el propio cuerpo encuentra una forma de asentarse en una comprensión coherente de la expresión relevante y, por lo tanto, no hay necesidad de apelar a una facultad intelectual independiente que entra en el cuadro e impone un significado o una estructura a un conjunto de sensaciones que de otro modo no tendrían sentido[26]. Según Merleau-Ponty, debemos reconocer que lo sensible en sí mismo motiva al cuerpo sensible a captarlo de ciertas maneras, y hasta que el cuerpo desarrolle la capacidad de hacerlo, hay un sentido importante en el que lo que experimentamos es en realidad una especie de insinuación vaga e incipiente, no una percepción sensible determinada y establecida por derecho propio; ciertamente no una que "vea todo lo que hay que ver" y que siga siendo la misma como una especie de contenido material subyacente incluso una vez que toma forma una experiencia del significado de la

[25] Russon (1997) presenta argumentos convincentes a favor de esta postura más firme. Para un análisis más detallado del carácter expresivo o "gestual" del cuerpo implícito en la dialéctica amo/esclavo de Hegel, véase Russon (1993)

[26] Para una buena explicación de la noción de Merleau-Ponty de que el cuerpo se desarrolla al aprender a ver, véase Bredlau (2006).

expresión. La descripción fenomenológica es muy adecuada para ilustrar esta noción de que la percepción en sí misma se desarrolla, así que permítanme pasar a una breve descripción fenomenológica del aprendizaje de escuchar música, tomando prestados algunos de los puntos de vista de Merleau-Ponty.

Merleau-Ponty apela a la música como un fenómeno expresivo en el que el tipo particular de significado en cuestión no puede, en última instancia, extraerse del juego sensible de los sonidos mismos: la *única* manera de acceder al significado emocional o espiritual de una pieza musical es escucharla por uno mismo[27]. Pero, por supuesto, muchas veces no estamos en condiciones de apreciar de inmediato el significado musical de una pieza de otra cultura o de otra época. Es decir, no reconocemos inmediatamente la música *en su expresividad*, y por eso lo que percibimos inicialmente puede sonar *extraño,* arbitrario y carente de coherencia o integridad significativa. Pero una escucha prolongada y atenta, junto quizás con la escucha de otra música del mismo género y de períodos históricos anteriores a los que esta música fue una respuesta, puede llevarnos al punto de *escuchar* realmente el significado musical distintivo de la pieza por nosotros mismos. Es decir, la música puede, por así decirlo, "enseñarse a sí misma" —sin necesidad de mediación conceptual independiente— en el sentido de que los propios sonidos se van agrupando gradualmente en frases unificadas, pausas significativas y diversos tipos de tensiones y resoluciones. Parece apropiado en este caso

[27] Como escribe Merleau-Ponty: "durante la interpretación, las notas no son solo los 'signos' de la sonata, sino que ésta está presente a través de ellas, entra en ellas. De la misma manera, la actriz se vuelve invisible y es Fedra quien aparece". Y continúa, en palabras que muy bien podrían ser de Hegel: "la expresión estética confiere a lo que expresa una existencia en sí misma, lo instala en la naturaleza como una cosa percibida y accesible a todos" (Merleau-Ponty, 1962, p. 183, 1945, p. 213).

decir que el *sonido* de la música se nos va revelando más plenamente en un proceso de este tipo, como si en un principio *no lo estuviéramos oyendo realmente,* o más bien como si al principio no tuviéramos una experiencia auditiva distinta y determinada, sino que estuviéramos inmersos en una especie de indeterminación palpable en la que no pudiéramos obtener ninguna orientación auditiva fiable. De hecho, una vez que se produce el cambio y llegamos a encontrar la música cautivadora, ya no podemos acceder a nuestra experiencia anterior, alienante, de la música; y esto va en contra de la noción de que existe algún tipo de capa básica de sensación clara y "pura" que permanece constante a lo largo de la transformación, y "sobre" la cual algo "en nosotros" vino a agregar significado. Más bien, parece más acertado decir que nuestra experiencia inicial fue la de un paisaje sonoro inestable que estaba tratando *a tientas* de agruparse de diversas maneras, sonidos cuyos diversos vectores de significado y referencias a otros sonidos ya estaban en juego, pero de manera indeterminada y aún no "establecidos" para nuestra audición en una forma coherente[28]. Así como en la explicación de Hegel sobre la forma en que los diferentes órganos de un animal insinúan una unificación dinámica que ellos mismos no hacen aparente, y por lo tanto continúan apareciendo como externos entre sí a pesar de la vaga unidad que insinúan, aquí también las notas, que de otro modo serían carentes de sentido y aparentemente contingentes, suenan externas entre sí, pero sin embargo se esfuerzan palpablemente por lograr una especie de coherencia expresiva y audible, una

---

[28] Compárese el muy discutido ejemplo de Merleau-Ponty sobre cómo la percepción del mástil de un barco surge de lo que había sido un campo visual esencialmente inestable e indeterminado (Merleau-Ponty, 1962, p. 17, 1945, pp. 24-25). Merleau-Ponty describe aquí la forma en que la percepción aún no resuelta implica una vaga sensación de inquietud y un "presagio de un orden inminente".

que aquí, a diferencia del caso de la apariencia visual de los cuerpos animales en la explicación de Hegel, es claramente alcanzable.

En el curso de este proceso de aprendizaje, lo que ocurre en realidad es que aprendemos a *oír* de manera diferente, como si lo que aquí estuviera en juego fuera una transformación o refinamiento de la propia capacidad sensible de nuestro cuerpo. Si bien es cierto que el cambio que experimentamos en tal caso ocurre en nosotros, más que en la pieza musical *en sí*, y aunque incluso podríamos decir que implica un cambio en nuestra *actividad* de escucha o en *la forma en que* nuestro cuerpo *se sintoniza*, claramente también estamos en la posición esencialmente *pasiva* de tener que esperar a que este significado musical, ya en funcionamiento en la música misma, *se nos revele o se pronuncie* sensiblemente. El significado aquí no es algo que llegamos a imponer a los sonidos que, en el fondo, son meros signos contingentes y sin sentido —como parece ser el caso de las palabras, en la explicación de Hegel[29]— sino que es más bien algo que es inherente a los sonidos mismos, a la forma en que se conectan audiblemente.

La explicación de Hegel de la inextricabilidad del significado y la forma sensible en la expresión humana podría así fortalecerse apelando a una explicación fenomenológica de la manera en que la percepción se desarrolla de manera autónoma. He sostenido de manera más general que, cualquiera que sea la explicación de Hegel de la sensación y la intelección en otros contextos, su explicación de la intuición estética de la belleza, junto

---

[29] No puedo desarrollarlo aquí, pero debo mencionar que Merleau-Ponty discreparía de la explicación de Hegel de que las palabras son signos contingentes, porque en su opinión ellas también encarnan un "significado afectivo" que es parte integral del significado de cada expresión lingüística (Merleau-Ponty, 1962; especialmente el capítulo 6).

con su afirmación de que, en la belleza, hay una unidad de significado e individuos sensibles, implica una explicación del significado sensiblemente manifiesto y, por lo tanto, una explicación de un tipo de sensación que es en sí misma sensible a ese significado. Con la ayuda de las ideas fenomenológicas de Merleau-Ponty, he intentado destacar algunos aspectos de la explicación de Hegel de la belleza que sugieren fuertemente que él mismo reconoce algo de esta forma más rica de sensación y que, en este sentido, podemos ver a Hegel ofreciendo una respuesta distintiva a ciertas concepciones tradicionales y dualistas del intelecto y la sensación, una respuesta que anticipa algunas de las direcciones adoptadas por el pensamiento fenomenológico posterior.

Referencias

Aristotle. (1984). Generation of Animals. *The Complete Works of Aristotle vol. 1*. Princeton University Press.

Bredlau, S. (2006). Learning to See: Merleau-Ponty and the Navigation of "Terrains". *Chiasmi International, 8*, 191-198.

Ciavatta, D. (2009). *Spirit, the Family, and the Unconscious in Hegel's Philosophy*. State University of New York Press.

Ciavatta, D. (2015). Hegel on the Parallels between Action and the Ontology of Life. *The Owl of Minerva, 47*(1/2), 69-108.

Dahlstrom, D. (2007). The Intentionality of Passive Experience: Husserl and a Contemporary Debate. *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy, 7,* 1-18.

Hegel, G.W.F. (1970a). *Vorlesungen über die Ästhetik I. Werke 13*. Suhrkamp.

Hegel, G.W.F. (1970b). *Vorlesungen über die Ästhetik II. Werke 14*. Suhrkamp.

Hegel, G.W.F. (1970c). *Vorlesungen über die Ästhetik III. Werke 15*. Suhrkamp.

Hegel, G.W.F. (1975a). *Aesthetics: Lectures on Fine Art, vol. 1*. Oxford University Press.

Hegel, G.W.F. (1975b). *Aesthetics: Lectures on Fine Art, vol. 2*. Oxford University Press.

Hegel, G.W.F. (1978). *Philosophy of Subjective Spirit, vol. 3*. Reidel.

Hegel, G.W.F. (2010). *Science of Logic*. Cambridge University Press.

Houlgate, S. (2006). Thought and Experience in Hegel and McDowell. *European Journal of Philosophy, 14,* 242-261.

Houlgate, S. (2007). Hegel on the Beauty of Sculpture. Houlgate, S. (Ed.). *Hegel and the Arts*. Northwestern University Press, 56-89.

Landes, D. (2013). *Merleau-Ponty and the Paradoxes of Expression.* Bloomsbury Press.

Merleau-Ponty, M. (1962). *The Phenomenology of Perception*. Humanities Press.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.

Pippin, R. (2005). Concept and Intuition. On Distinguishability and Separability. *Hegel-Studien, 39*, 25-39.

Pippin, R. (2014). *After the Beautiful. Hegel and the Philosophy of Pictorial Modernism.* University of Chicago Press.

Russon, J. (1993). Reading and the Body in Hegel. *Clio, 22*(4), 321-336.

Russon, J. (1997). *The Self and Its Body in Hegel's Phenomenology of Spirit.* University of Toronto Press.

Sedgwick, S. (2012). *Hegel's Critique of Kant: From Dichotomy to Identity.* Oxford University Press.

Taylor, C. (2010). Hegel and the Philosophy of Action. Laitinen, A. & Sandis, C. (Eds.). *Hegel on Action*. Palgrave Macmillan, 22-41.

Una investigación sobre la empatía radical y la reducción fenomenológica en Sartre y Merleau-Ponty

Elisa Magrì[1]

En este artículo, deseo explorar la contribución de la reducción fenomenológica a una forma distinta de empatía, que ha sido identificada y llamada por Ratcliffe (2012) empatía radical[2]. Esta forma de empatía saca a la luz el sentido de realidad experimentado por el sujeto, en lugar de un mero estado mental. Sin embargo, consideraré si la reducción fenomenológica permite diferentes interpretaciones de la misma experiencia, y de qué manera, impactando así en nuestra comprensión del sentido de realidad del otro. Lejos de desestimar el papel de la reducción, propongo una reconsideración de su relevancia

[1] Este texto se publicó con el título "An inquiry on radical empathy and the phenomenological reduction in Sartre and Merleau-Ponty" en: *Continental Philosophy Review, 51,* 2018, pp. 323-341 (*N. del T.*)

[2] Una versión más breve de este artículo se presentó en la Conferencia Anual de la Sociedad Británica de Fenomenología celebrada en Manchester en septiembre de 2016 y en el taller *New Directions in Phenomenology* en el University College de Dublín en enero de 2017. Me gustaría agradecer a todos los participantes en estos eventos por sus comentarios y sugerencias, y en particular a Dermot Moran y Timothy Mooney por sus útiles sugerencias. También agradezco a dos evaluadores anónimos por sus comentarios sobre la versión final de este artículo. La finalización de este trabajo fue posible gracias a una beca de investigación financiada por el Consejo Irlandés de Investigación para las Ciencias Sociales y las Humanidades.

para la empatía radical. Para explicar mi argumento, propongo un caso *ex negativo* que examina los diferentes análisis de Sartre y Merleau-Ponty del sentido de realidad experimentado por pacientes obsesivos. Sostengo que esta diferencia interpretativa depende en última instancia de dos usos opuestos de la reducción misma, y que la explicación de Merleau-Ponty ofrece una perspectiva prometedora para reintegrar y contextualizar la reducción fenomenológica en la empatía radical.

1. Introducción

En los últimos años se ha producido un interesante diálogo entre la fenomenología y la psicopatología. La relevancia de una metodología inspirada en la fenomenología para la psicopatología ha sido respaldada por varios investigadores, en particular por Blankenburg (2001), Stanghellini y Rosfort (2013), Ratcliffe (2008), Fuchs (2009) y Parnas *et al.* (2011). En su opinión, la fenomenología contribuye a la comprensión de las patologías mentales al mostrar que la conciencia no es un objeto empírico dotado de propiedades mentales, sino más bien el sujeto de una direccionalidad intencional hacia el mundo, es decir, un sujeto *para* el mundo (Sass & Parnas, 2003). Desde esta perspectiva, la fenomenología saca a la luz las características de nuestra actitud dada por sentada ante la realidad, lo que Husserl llamó nuestra actitud natural. Con esto, Husserl se refiere esencialmente a nuestra conciencia del mundo circundante como un fondo de "actualidad indeterminada" (Husserl, 2014, §27). En nuestra experiencia ordinaria, interactuamos constantemente con un sistema que comprende sujetos y objetos culturales, que están imbuidos de usos, significados y valores. Hablamos con personas, perseguimos objetivos prácticos y todo el tiempo experimentamos eventos y situaciones como realidades reales, llenas de posibilidades y valores prácticos. Esto instituye un sentido individual de la

realidad, que tiene un horizonte estratificado y una estructura de prominencia distintiva.

En particular, la concepción de Husserl de la actitud natural está vinculada a la presentación de un mundo "a la mano" que nos rodea como fondo y que se vuelve inteligible solo cuando dirigimos nuestra atención a él. Esto significa que nuestros horizontes pasados y futuros, así como las características del entorno espacial, son "neblinosos" (Husserl, 2014, §27), y nunca se determinarán por completo a menos que se conviertan en el foco de nuestra atención. Con respecto a esto, Husserl sostiene que lo único permanente es nuestra orientación hacia el mundo (de lo contrario, no habría conciencia en absoluto), pero el contenido del mundo cambia constantemente dependiendo de nuestro enfoque y disposición. De hecho, podemos tener diferentes actitudes hacia la realidad, como una disposición aritmética o una teórica. A pesar de esto, nuestra actitud natural permanece intacta; constituye un trasfondo para todas nuestras experiencias, y solo cuando suspendemos su validez (lo que Husserl llama *epoché*) podemos realmente mirarlas desde una actitud totalmente diferente, la fenomenológica[3].

En relación con esta postura, Ratcliffe sostiene que la fenomenología permite una forma distinta de empatía, a la que llama "empatía radical". Con esto, se refiere a la integración de la postura fenomenológica en nuestros intentos de comprender a los demás. La característica distintiva de la postura fenomenológica es la capacidad de

[3] Es importante notar que la suspensión de la actitud natural es una elección del sujeto que está dispuesto a practicar el método fenomenológico, por lo tanto tiene poco que ver con la pérdida de la auto-evidencia natural que se encuentra en los trastornos psiquiátricos, como sostienen Blankenburg y otros. Para un análisis de las dificultades que rodean la evaluación de la *epoché* de Husserl en la psicopatología, véase Ratcliffe (2008, pp. 6ss) y Summa (2012).

suspender las propias creencias y suposiciones para reconocer características relevantes inherentes al sentido de realidad del otro. Si bien Ratcliffe tiene algunas reservas sobre el grado en que se puede emplear el método fenomenológico en psiquiatría, como analizaré más adelante, sostiene que la postura fenomenológica ofrece un punto de partida prometedor para comprender las experiencias afectivas. Como sostiene Ratcliffe, la experiencia en su conjunto tiene su propia estructura y densidad, y se caracteriza por la fragilidad, la vulnerabilidad y la inseguridad. Cuando uno pasa por experiencias que disminuyen, alteran o deforman su propio sentido de la realidad, dichos cambios pueden entenderse en términos de una erosión de nuestra certeza habitual de habitar el mundo. Por esta razón, se puede recurrir a experiencias de primera mano o variaciones imaginativas para relacionarse con la sensación de realidad de otra persona. Por ejemplo, Ratcliffe (2012) dice:

> todos experimentamos cambios en forma de experiencia de vez en cuando, que son muy difíciles de describir y que se transmiten más habitualmente mediante referencia a sus causas. Ejemplos comunes son el *jetlag* y las malas resacas. Experiencias como el duelo profundo, en el que las personas informan de que todo su mundo ha cambiado hasta quedar irreconocible, también pueden entenderse en estos términos (p. 486).

De esta manera, a través de la postura fenomenológica, el mundo del otro entra en mi propio mundo. Uno puede apreciar características relevantes de la experiencia del otro como transformaciones del “espacio de posibilidades” que todos habitamos. Según Ratcliffe, la empatía radical requiere (1) suspender los supuestos comunes sobre el espacio modal habitado por ambas partes, y (2) sacar a la luz las modificaciones de ese espacio como posibilidades o cambios en el sentido de realidad o pertenencia. Como advierte Ratcliffe, la empatía radical no está exenta de

límites. "Una vez que hemos aceptado que la empatía radical es posible, hay mucho más que decir sobre *cómo* se logra" (Ratcliffe, 2012, p. 487). Con respecto a esto, Ratcliffe llama la atención sobre el hecho de que la empatía radical implica principalmente nuestra voluntad de ser afectados por otro. Al relacionarnos con el otro, es necesario adoptar una postura de apertura, lo que implica pasar tiempo con él, dejarse afectar por él y reflexionar sobre su impacto en nuestro propio sentido de la realidad.

Las ideas de Ratcliffe sobre la empatía son especialmente útiles porque arrojan luz sobre la relevancia de la *actitud* empática. En opinión de Ratcliffe, la empatía no es una forma inconsciente de simular la experiencia del otro debido a un encuentro perceptivo. Muy por el contrario, el tipo distintivo de apertura al que apela Ratcliffe es a la vez necesario y suficiente para la empatía (Ratcliffe, 2015, p. 236). En relación con esto, se puede pensar en el momento transformador que se logra dentro de la relación paciente-psiquiatra cuando el paciente ve que el psiquiatra entiende su situación. El mero hecho de que el médico tenga una "intuición" de la experiencia del paciente es suficiente para que el paciente confíe en su médico. Como señala Ratcliffe (2015, p. 239), la intuición no tiene nada que ver con la capacidad de duplicar la experiencia del paciente o de reducirla a algún tipo de isomorfismo. Por el contrario, se trata de lograr una relación en segunda persona que implica plantear ciertas preguntas, comportarse de una determinada manera y comprender lo que experimenta el otro incluso con márgenes de ambigüedad e indeterminación.

Un resultado importante de la teoría de la empatía radical es que fundamenta una visión plástica de la normalidad. Desde el punto de vista defendido por Ratcliffe, la empatía es un proceso de autotransformación que permite ver cambios relevantes en el horizonte

experimentado por el sujeto. Lo que cuenta como normal en la propia experiencia no equivale a nada normativo. Al adoptar una actitud empática, uno ve el propio mundo como un horizonte posible de experiencia, uno que es capaz de alteraciones y rupturas. En este sentido, la normalidad indica que la coherencia y la regularidad son índices de variaciones potenciales e indefinidas. Un principio central de la visión de Ratcliffe es que no existe una actitud natural única y constante, sino más bien sentimientos existenciales "que varían de todo tipo de maneras sutiles de persona a persona y de tiempo en tiempo" (Ratcliffe, 2008, p. 7). Por lo tanto, no hay un sentido único o unívoco de la realidad, sino diferentes maneras de encontrarse situado en el mundo. Esta visión tiene consecuencias notables cuando se considera a la luz de la literatura psicopatológica actual, donde la noción de sentido común tiende a reemplazar la noción de Husserl de la actitud natural.

Por ejemplo, Blankenburg (2001) destaca que el sentido común es una especie de sintonía preconceptual del sujeto con el mundo exterior, que se fundamenta en la propia corporeidad y vida afectiva. En nuestra vida cotidiana, realizamos tareas ordinarias con una sensación de facilidad y naturalidad, sin cuestionar supuestos básicos como la ley de la gravedad o nuestra certeza de ser comprendidos y vistos por los demás como personas dotadas de ciertas cualidades. Por el contrario, los trastornos psíquicos pueden caracterizarse en términos de alteraciones del sentido común, que afectan a la participación habitual del individuo en el mundo social. La falta de sentido común da lugar a la ausencia de competencia social, así como a la crisis del sentido de la realidad de la vida cotidiana. Sin embargo, como ha señalado Ratcliffe (2008), todas las experiencias tienen como trasfondo un sentido cambiante de la propia relación

con el mundo. En este sentido, según Ratcliffe, la esquizofrenia y otras enfermedades psiquiátricas sugieren, en contra de Husserl, que la actitud natural no es inmutable y que una actitud empática no necesita avalar ningún sentido de la realidad como primario o más fundamental que otros. La razón de esto es que, "si una experiencia incorpora un cambio en el sentido de la realidad, o incluso una pérdida de ese sentido, no puede ser adecuadamente entendida si se interpreta en el contexto de un sentido de realidad presupuestado" (Ratcliffe, 2008, p. 7).

Aunque estoy de acuerdo en que el sentido de la realidad no puede reducirse al sentido común, creo que la relación entre la actitud natural y el sentido de la realidad merece mayor atención, en particular en lo que respecta a la incorporación de la postura fenomenológica a la empatía. En este sentido, deseo explorar más a fondo el argumento de Ratcliffe de que la empatía radical no implica convertir la experiencia del otro en un objeto de reducción fenomenológica. Según Ratcliffe, la reducción fenomenológica implica poner entre paréntesis la propia experiencia, manteniendo el sentido de pertenencia al mundo y, sin embargo, retirándose de él por completo para poder contemplar su estructura. Sin embargo, sostiene que esa perspectiva no es alcanzable psicológicamente, ya que "parece improbable que cualquier actitud pueda facilitar la suspensión de la actitud natural en su totalidad; siempre terminaremos presuponiendo una cosa u otra" (Ratcliffe, 2015, p. 20). Sin embargo, hay que señalar que la reducción fenomenológica no exige ninguna conciencia misteriosa, distante u observacional. El llamado camino cartesiano[4] transmite la idea de que la reducción se realiza tras la

[4] Para una discusión y una aclaración del cartesianismo de Husserl, véase Overgaard (2002).

certeza absoluta. Por el contrario, la reducción fenomenológica permite identificar el sentido de la realidad que se *constituye* en y a través de la experiencia, identificando así las capas que posibilitan el sentido de la realidad misma. Desde esta perspectiva, una manera de ver la reducción es considerarla como un método que ilumina la esfera de la experiencia prerreflexiva que subyace a la actitud natural, que no es explícita ni totalmente transparente en sí misma. Desde este punto de vista, no hay ningún intento —por parte de la reducción— de descubrir ninguna supuesta certeza apodíctica inherente a la actitud natural. La reducción es esencial para iluminar cómo es posible en primer lugar un sentido de la realidad.

Para aclarar mi punto de vista, propongo considerar dos maneras diferentes de aplicar la reducción a una patología distinta de la autoconciencia, es decir, los trastornos obsesivo-compulsivos. En la literatura fenomenológica, los trastornos obsesivos se describen a menudo en términos de una ruptura en la experiencia de continuidad y familiaridad con el entorno, incluido el propio cuerpo. Por ejemplo, Fuchs ha demostrado que los estados obsesivos implican (a) hiperreflexividad y (b) trastornos de la enacción (Fuchs, 2010). Por hiperreflexividad, Fuchs se refiere a un aumento de la autoevaluación y la autoobservación que lleva a uno a rumiar constantemente aspectos específicos de la propia experiencia hasta el punto de que ya no es posible poner en práctica de forma natural ningún curso de pensamiento o acción. En este sentido, la hiperreflexividad está estrechamente relacionada con los trastornos de la enacción en el sentido de que el arco intencional que sustenta la percepción, el pensamiento y la acción está fragmentado. En otras palabras, en las obsesiones ya no hay una disposición unitaria hacia el mundo, porque lo

que debería considerarse natural y espontáneo se impone desde fuera en el esfuerzo desesperado del paciente por controlar su comportamiento irreflexivo. Por lo tanto, también puede decirse que los estados obsesivos representan una explicación patológica de lo implícito (Fuchs, 2010, p. 251).

En relación con esto, quisiera señalar que el sentido de realidad distinto asociado con las obsesiones tiene diferentes rasgos fenomenológicos, dependiendo de si el nexo entre el yo y el mundo, que se pone de manifiesto a través de la reducción, aparece como una relación intransitiva (Sartre) o como una conexión generativa (Merleau-Ponty). Así, como argumentaré, diferentes usos e interpretaciones de la reducción tienen un impacto en nuestra comprensión del sentido de realidad del otro. De esta manera, espero evaluar la relevancia de la reducción fenomenológica para la empatía, mostrando —en particular a través del análisis de la explicación de Merleau-Ponty— una manera prometedora de integrar y contextualizar el papel de la reducción en la psicopatología. Sin embargo, antes de hacerlo, permítanme discutir brevemente algunos aspectos centrales de la explicación de Husserl sobre la reducción.

2. Husserl sobre la fuerza de la experiencia

No es de extrañar que la noción de reducción fenomenológica sea uno de los conceptos que la psicopatología contemporánea lucha por integrar y que filósofos como Ratcliffe encuentran difícil aceptar en su totalidad. Como mostraré en las próximas secciones, Sartre y Merleau-Ponty también fueron muy críticos con la reducción y desarrollaron formas alternativas de darle sentido. De lejos, la reducción es un concepto clave extremadamente controvertido en Husserl, quien lo emplea principalmente como una herramienta

metodológica para la investigación de la validez del contenido de la experiencia *en cuanto* experiencia. Esto implica suspender cualquier juicio sobre el mundo para sacar a la luz el campo de experiencias que se manifiesta en la conciencia (Luft, 2015, p. 137). Como escribe Luft, la experiencia reducida "no es otra región *dentro* del mundo, sino el espacio *en el* que el mundo puede ser experimentado y en el que se constituye para nosotros *en* nuestra experiencia" (Luft, 2015, p. 137). En cierto sentido, Husserl plantea la misma pregunta que Kant en la *Crítica de la razón pura*: ¿en qué condiciones mi experiencia de este objeto o acontecimiento se considera válida y legítima? Sin embargo, a diferencia de Kant, Husserl cree que la investigación de la validez de la experiencia requiere una cierta postura o puesta entre paréntesis de nuestra actitud natural, lo que él llama la *epoché,* y una visión más compleja del *ego*. Este último no es solo un polo de la experiencia que es autoidéntico en la variedad de la multiplicidad de la experiencia, sino también y más fundamentalmente una dimensión experiencial que implica una autorreferencialidad primitiva e incorporada (Zahavi, 2014, pp. 8-87)[5].

Como es sabido, en la obra de Husserl se pueden identificar varias formas de reducción (Kern, 1964; Føllesdal, 2006; Lohmar 2013). Aquí me concentraré en las aclaraciones metodológicas que Husserl ofrece en *Ideas I,* capítulos II y III. Al exponer la necesidad y relevancia de la reducción trascendental, Husserl sostiene que la fenomenología, como método, apunta a clarificar las diversas maneras de darse de un objeto experimentado, prestando atención a la correlación intrínseca que se da entre la conciencia y el objeto intencional. En este sentido, Husserl llama la atención sobre la estructura jerárquica de

[5] Para una discusión de la influencia filosófica de Kant en Husserl, véase Kern (1964) y Ferrarin (2015).

los actos intencionales, según la cual ciertos actos pueden servir de base o de sustrato para otros actos. Por ejemplo, los actos perceptivos pueden ser la base de tomas de posición que adoptan la forma de juicios o convicciones. En este sentido, los actos perceptivos dependen de actos de validación (por ejemplo, de afirmación o de negación) que confirman si los contextos experienciales son "genuinos", es decir, realmente dados en la percepción, o dudosos (por ejemplo, engaños e ilusiones)[6].

Aunque Husserl admite que el mundo dado en la percepción permite diferentes formas de modalización, es claro en que no podemos dudar de la condición de la experiencia misma como algo dado a la conciencia. De hecho, podemos dudar de si una experiencia que estamos viviendo es real o no, pero no podemos dudar de que estamos teniendo la experiencia misma. Esto es lo que Husserl llama la "necesidad de un *factum*" (Husserl, 2014, §46, p. 83), sugiriendo una diferencia entre *Erfahrung* (la fuerza de la experiencia que puede ser superada) y *Erlebnis* (el ser absoluto de la experiencia). En otras palabras, Husserl sostiene que el ser de la conciencia y de toda experiencia en general puede ser modificado, pero no puede ser anulado. Esto es de especial importancia para el concepto de reducción, pues indica que el "residuo" de la reducción no es un *caput mortuum* sino más bien, en términos kantianos, el "yo-pienso" que debe poder

---

[6] "Es cierto que puedo engañarme a mí mismo en el camino, y no solo con respecto a las cualidades percibidas, sino también con respecto a la existencia misma. Puedo sufrir una ilusión o alucinación. La percepción no es entonces una percepción 'genuina'. Sin embargo, si lo es, es decir, si puede ser 'confirmada' en contextos experienciales actuales, tal vez con la ayuda de un pensamiento experiencial correcto, entonces la cosa percibida es *real,* es decir, *realmente* dada en la percepción y, por cierto, como corporalmente presente en persona" (Husserl, 2014, §39, p. 69).

acompañar todas mis representaciones (Husserl, 2014, §57, p. 105).

Es de destacar que el desarrollo de la fenomenología genética por parte de Husserl no descarta esta idea de que todas las experiencias están acompañadas por un "yo". Mientras que en *Ideas I* Husserl se ocupó de desarrollar la estructura noético-noemática de los actos intencionales, obras como *Experiencia y juicio* y *Análisis sobre la síntesis pasiva* iluminan el interés de Husserl en las capas pasivas de la experiencia. En resumen, en sus conferencias de los años veinte, Husserl muestra que una lógica fenomenológica debe ser capaz de describir no solo la estructura de nuestra vida de vigilia, sino también las experiencias que pertenecen a nuestra conciencia dormida. Para ello, Husserl sostiene que llegamos a la estructura de las experiencias no conscientes por contraste y en comparación con la vida de vigilia misma. Con respecto a esto, es necesario considerar una vez más el papel del "yo", que designa el polo de las experiencias conscientes vividas (por ejemplo, "yo juzgo", "yo siento", "yo quiero").

Según Husserl, el "yo" es, al mismo tiempo, el punto de irradiación exterior e interior de los actos intencionales, y sin embargo nunca puede encontrarse en la experiencia como una parte o una pieza (Husserl, 2001, §5). Podemos dar sentido al argumento de Husserl al concebir los actos intencionales como vectores que tienen una dirección y un polo. Cuando estoy ocupado en un determinado acto de la vida despierta, el vector representa la forma en que el "yo" tiene un dominio sobre el objeto de la experiencia. Por supuesto, puedo cambiar el foco de mi atención de un objeto a otro, pero en cualquier caso, estoy presente en mi experiencia como el "yo central, presente; como un yo despierto, todavía tengo una relación con él [el objeto] en un *ego cogito*" (Husserl, 2001, §5, p. 18). Ahora bien, en contraste con esto, tenemos un amplio campo vivencial, es

decir, un campo de conciencia que no ha entrado en tal relación con el "yo". Este horizonte de fondo representa la esfera en la que el "yo" no está alerta ni consciente[7].

Como podemos ver, nuestra vida de sueño es una vida "en estupor", no desprovista de contenido, sino más bien rica en sensaciones, recuerdos o afectos que crean una atmósfera general. Así, la vida de sueño está co-presente con nuestra vida de vigilia, y sin embargo está llena de una función pre-teórica dada por los sentidos. Esto significa que, aunque la vida de sueño carece de la forma distintiva de toma de posición que es característica de nuestra vida de vigilia, el carácter y la actitud eventualmente se desarrollan contra este borde o fondo de experiencia pasiva[8]. En efecto, damos nuestro asentimiento (o

---

[7] "Pueden ser sensaciones, como las sensaciones sonoras, pero el yo no las percibe; pueden aparecer en el espacio circundante objetos físicos o seres con un cuerpo vivido como en transición o como en reposo, pero el yo no realiza un 'yo percibo' o un 'yo tomo nota' con respecto a [ellos]; los afectos [*Gefühle*] pueden estar entrelazados con estas vivencias de fondo o con sus objetos, derramándose en una atmósfera general [*Stimmung*] de bienestar o descontento; incluso tendencias, vivencias pulsionales, pueden tener su raíz en ellas [...] Pertenecen aquí también los destellos de intuición, las imaginaciones que surgen, los recuerdos, las intuiciones teóricas que surgen o incluso los movimientos de la voluntad, decisiones que, sin embargo, no son tomadas por el yo. Solo cuando el yo las lleva a cabo adquieren la forma de '*ego cogito*'" (Husserl, 2001, p. 19).

[8] Para una discusión del inconsciente en Husserl, véase Bernet (2002), Lohmar y Brudzińska (2012) y Taipale (2015). En particular, según Taipale, la explicación de Husserl sobre la tipificación de la experiencia inconsciente es anónima y no individualizada (y en este sentido difiere de la de Freud y de la tradición psicoanalítica). Según la lectura de Taipale, para Husserl, los impulsos y las pulsiones no están arraigados en la conciencia según nexos personales o familiares. Esto implica que, "como efecto secundario, Husserl parece descuidar la diferencia entre los objetos que tienen un significado personal para mí y los objetos que no lo tienen: en su explicación de la tipificación, no distingue entre los objetos (por ejemplo, otros) que han tenido una relevancia personal para

rechazamos) a acciones y motivos que pueden o no ser compatibles con nuestra atmósfera interior. En el estado de "estupor", no cuestionamos los hechos de la experiencia, ya que estamos completamente absorbidos por ellos, pero también podemos dirigir nuestra atención a esa atmósfera y romper con su familiaridad. Esto sustenta la observación de Merleau-Ponty sobre la relevancia de la reducción fenomenológica, cuando afirma que "todo el malentendido de Husserl con sus intérpretes, con sus 'disidentes' y, en última instancia, consigo mismo, proviene del hecho de que debemos —precisamente para ver el mundo, para captarlo como una paradoja— romper nuestra familiaridad con él" (Merleau-Ponty, 2012, p. xxvii). Siguiendo el método fenomenológico de Husserl, es posible descubrir las diferentes capas de nuestra vida dormida, sacando así a la luz nuestra percepción habitual de la realidad. Al hacerlo, la fenomenología nos permite reflexionar sobre nuestra propia percepción de la realidad, así como cuestionar sus supuestos implícitos.

En este sentido, Ratcliffe tiene toda la razón cuando señala que no puede haber ninguna forma única o idéntica de actitud natural. Sin embargo, la explicación de Husserl de la "atmósfera" que acompaña a cada sentido individual de la realidad también sugiere que la reducción no puede —en principio— reducir el significado de la propia experiencia a un sentido último de la realidad. Por el contrario, la reducción facilita la comprensión de cómo el propio sentido de la realidad se constituye en última instancia y se experimenta como habitualmente válido por el sujeto. Sin embargo, este fundamento habitual no siempre está intacto, sino que admite modificaciones y variaciones que conducen a la formación de actitudes. A continuación, deseo mostrar la relevancia de la reducción

mí y los objetos que solo he observado sin ningún compromiso, apego o postura emocional" (Taipale, 2015, p. 344).

para nuestra comprensión del sentido de la realidad de otro ofreciendo un caso *ex negativo*. Sostengo que, al alterar el sentido de la reducción, también alteramos nuestra comprensión de la experiencia vivida de otro. Esto se muestra, en las siguientes secciones, mediante el análisis de las diferentes explicaciones y usos de la reducción de Sartre y Merleau-Ponty.

3. El espasmo de la espontaneidad

Es bien sabido que Sartre fue muy crítico de la función trascendental del *ego* desde el principio. Sin embargo, cabe destacar que, a pesar de su crítica a Husserl, Sartre no se deshace de la reducción por completo, ya que ofrece una forma alternativa de explicar el nexo entre la conciencia y el "yo". En su ensayo de 1936 *La trascendencia del ego*, Sartre señala que no podemos tener ninguna experiencia del *ego* trascendental, ya que pertenece al nivel irreflexivo de la experiencia, por lo tanto no puede hacerse inteligible *de facto*. En su crítica, Sartre discrepa tanto con Kant como con Husserl. Mientras Kant resolvió la cuestión *de iure* (por ejemplo, "¿cuáles deben ser las condiciones que hacen posible la experiencia?") sin responder a la cuestión *de facto* (por ejemplo, "¿cómo puede constituirse la experiencia sin el *ego*"), Husserl retomó el problema kantiano y lo desarrolló por medio de la *epoché*. Sin embargo, para Sartre, el *ego* trascendental resulta absolutamente redundante[9].

[9] "En lo que a mí respecta, estoy muy contento de creer en la existencia de una conciencia constitutiva. Puedo acompañar a Husserl en cada una de las admirables descripciones en las que muestra la conciencia trascendental constituyendo el mundo aprisionándose en la conciencia empírica; estoy convencido, como él, de que nuestro *yo* físico y psicofísico es un objeto trascendente que debe caer bajo el ámbito de la *epoché*. Pero la pregunta que quisiera plantear es la siguiente: ¿no es suficiente este yo físico y psicofísico? ¿Es necesario agregarle un yo

Según Sartre, el "yo pienso" se convierte en una carga inútil porque se supone que la supuesta espontaneidad del *ego* constituye algo que ya existe *de facto*, a saber, la conciencia empírica. Desde esta perspectiva, la franja de conciencia que acompaña a nuestra actividad consciente no necesita basarse en nada más que nuestra conciencia psíquica o empírica. Sartre llega al extremo de afirmar que el *ego* trascendental es la "muerte de la conciencia" (Sartre, 2004, p. 4) y que la concepción fenomenológica de la conciencia hace que la función unificadora y totalizadora del "yo" sea totalmente "inútil" (Sartre, 2004, p. 4). La lectura que hace Sartre del *ego* trascendental está parcialmente limitada por su tendencia a considerar la espontaneidad de la conciencia en términos de reflexión. De hecho, según la concepción de Sartre, la conciencia existe como reflejada o no reflejada. Según Sartre, cuando leo una novela, hay conciencia del libro y del personaje de la novela, pero el "yo" no habita en la conciencia: "Es meramente conciencia del objeto y conciencia no posicional de sí mismo" (Sartre, 2004, p. 7). Cuando estamos absorbidos por algo, no hay "yo", porque la conciencia está ocupada con el objeto de la experiencia. Por el contrario, el *ego* puede ser postulado por la conciencia a través de un acto de reflexión por medio del cual el *ego* es captado como un objeto trascendente.

Esto explica, según Sartre, por qué no solo el objeto de las experiencias conscientes, sino también el "yo" deben caer en el ámbito de la *epoché*. El "yo" solo puede ser sacado a la luz a través de un acto de reflexión, pero no anima actos intencionales en virtud del carácter espontáneo que tanto Kant como Husserl atribuyen al *ego*. El "yo" no se manifiesta como el poder de la espontaneidad, pues es esencialmente el producto de la capacidad reflexiva por

---

trascendental, como estructura de la conciencia absoluta?" (Sartre, 2004, p. 3).

medio de la cual la conciencia establece una relación con su objeto. En este sentido, la estrategia de Sartre consiste en deshacer la conexión entre el "yo" y el *cogito* que es distintivo del "yo pienso". Este movimiento le permite a Sartre reivindicar la trascendencia del *ego* con respecto a su objeto, al tiempo que introduce una relación intransitiva entre el *ego* y la conciencia[10].

En efecto, Sartre ofrece una nueva explicación del nexo que vincula al *ego* con la conciencia. La relación entre el "yo" y sus estados no es de animación, sino más bien de procesión o emanación. La conciencia produce sus propios estados pero, como no siempre los toma en cuenta, a menudo hay una procesión mágica del *ego* a sus estados. En este sentido, para Sartre, la espontaneidad es productiva no en el sentido kantiano de generar las condiciones que hacen posible nuestra experiencia de los objetos, sino más bien en el sentido de postular (*poiein*, es decir, creación *ex nihilo*) su propia experiencia. Sin embargo, es digno de destacar que la reinterpretación que hace Sartre del *ego* permite la investigación de la conciencia irreflexiva como un objeto de investigación que debe considerarse de manera autónoma (Sartre, 2004, p. 11). Este enfoque llama la atención sobre el hecho de que existen diferentes formas de espontaneidad, incluidas las

[10] En consecuencia, Sartre distingue entre dos tipos de autoconciencia, que podemos llamar —siguiendo a Kriegel (2003)— transitiva e intransitiva. Mientras que la primera implica ser consciente de un objeto (*p*) al albergar un pensamiento o representación consciente sobre nuestro estado de pensamiento *p* ("ser autoconsciente de mi pensamiento *de que p*"), la segunda informa sobre la ocurrencia de pensar que *p* sin atribuir conscientemente ningún estado, ya que ser consciente de tal ocurrencia es solo implícito. Como ha señalado Kriegel, mientras que la autoconciencia transitiva es rara, porque no siempre tomamos nota de nuestros estados, la autoconciencia intransitiva predomina en nuestra vida de vigilia.

patológicas[11]. Esta visión contrasta notablemente con las teorías de Kant y Husserl sobre la autoconciencia trascendental. Para Kant y Husserl, el "yo pienso" está intacto incluso en casos de trastornos mentales. En cambio, Sartre sostiene que el *ego* es tanto un sujeto como un objeto, propenso a los trastornos y los delirios. Esto se puede investigar más a fondo a la luz del interés de Sartre por el fenómeno de los trastornos obsesivos. Si bien en *La trascendencia del ego* Sartre manifiesta su intención de investigar las obsesiones en una obra futura, solo completa tal proyecto en su obra dedicada a la imaginación, publicada en dos partes: la primera mitad en 1936 bajo el título *La imaginación,* mientras que la segunda mitad se publicó en 1940 bajo el título *Lo imaginario*. Es sobre todo en esta última donde Sartre emprende una investigación de las patologías de la imaginación de un modo estrechamente relacionado con el problema anticipado en el ensayo sobre *La trascendencia del ego*.

En la cuarta parte de *Lo imaginario,* titulada "La vida imaginaria", Sartre explora la relación entre el acto de la imaginación y su objeto. Desde su tesis doctoral, Sartre se sintió profundamente fascinado por la imaginación y el mundo imaginativo. Sin embargo, se opone firmemente a la visión romántica de Baudelaire y sigue a Husserl al distinguir entre actos intuitivos de conciencia cuyo objeto está presente en persona (por ejemplo, la percepción) y actos intuitivos cuyo objeto no está presente, sino representado o presentificado (Stawarska, 2001; Casey, 1981), como la imaginación. Sin embargo, a diferencia de

---

[11] "Según las diferentes conciencias (prelógica, infantil, esquizofrénica, lógica, etc.), el matiz de la creación varía, pero siempre sigue siendo una producción poética. Un caso muy particular, del mayor interés, es el de la psicosis de influencia. ¿Qué quiere decir un paciente con las palabras: 'Me hacen tener malos pensamientos'? Intentaré estudiar esto en otra obra" (Sartre, 2004, p. 19).

Husserl, Sartre sostiene que imaginar y percibir son estrictamente diferentes en el sentido de que considera que el acto imaginativo es el reverso de un acto de realidad. En pocas palabras, Sartre concibe la imaginación como una actitud neutral, que se relaciona con objetos inexistentes. Desde esta perspectiva, la diferencia entre ver un libro sobre la mesa e imaginar el libro es que, en el primer caso, sí postulo el libro como existente (es decir, tengo la certeza de que el libro existe), mientras que en el segundo hay una suspensión de mi creencia respecto de la realidad del libro.

Según Stawarska, esta explicación de la imaginación como neutralización de la creencia en la existencia del objeto desempeña un papel relevante en la teoría de Sartre. Como señala Stawarska (2001):

> Los elementos del mundo imaginario no necesitan funcionar como símbolos de realidades ausentes definidas. Lo esencial es el hecho de que el sujeto no cree en la realidad del mundo ficticio, al que ingresa como lector o espectador y en el que participa de una manera "como si" (p. 92).

Es importante destacar que Stawarska señala que la teoría de la imaginación como neutralización permite una mejor comprensión del papel de la alteridad en la conciencia. Cuando imagino algo, actúo como conciencia de algo que no soy. A diferencia de la memoria, la imaginación nos proyecta hacia una realidad que no pertenece a nuestra historia o narrativa. En este sentido, Stawarska sostiene que el interés de Sartre radica en la experiencia concreta de la "alteridad" en el corazón de la vida subjetiva. De hecho, Sartre detalla extensamente experiencias imaginativas que implican una división de la subjetividad o la personalidad, como leer una novela e identificarse con los personajes de la historia. Sin embargo, para Stawarska (2001), Sartre, a diferencia de Husserl, no ubicaba la alteridad en el núcleo de la subjetividad, ya que

no estaba dispuesto a abandonar el dogma cartesiano de un cogito-yo homogéneo. En su opinión, Sartre no incorporó "el potencial disruptivo de la conciencia imaginaria" (p. 107) a su teoría de la imaginación.

Sin embargo, vale la pena señalar que Sartre admite implícitamente una relación importante entre imaginación, espontaneidad y obsesión. Refiriéndose a la obra del filósofo y psicólogo francés Pierre Janet (1859-1947)[12], quien investigó de cerca la naturaleza de las obsesiones, Sartre sostiene que las obsesiones dependen de "un espasmo de espontaneidad" (Sartre, 1972, p. 178) en el

---

[12] Pierre Janet ganó reputación en el campo psiquiátrico al utilizar la hipnosis en su trabajo clínico, que se centraba en una amplia categoría de neurosis, incluida la psicastenia, un estado obsesivo cuyo nombre proviene del griego antiguo "*psique*" y "*astenia*" (debilidad o falta de fuerza). El estudio de Janet sobre la psicastenia dio lugar a dos volúmenes sobre *Obsesiones y psicastenia* (*Les Obsessions et la Psychasthénie*), publicados en 1903. Para Janet, las obsesiones y compulsiones son ideas e impulsos que dominan la vida mental del paciente (por ejemplo, la creencia de que uno está gordo cuando en realidad está delgado, o pensamientos de naturaleza violenta y sexual). Janet rechaza la explicación de las obsesiones en términos de desequilibrio emocional y propone una teoría de la tensión psicológica. Más precisamente, según Janet, la psicastenia implica una disminución de la tensión psicológica, que puede denominarse "psicolepsia", en analogía con la epilepsia. Esto es responsable de la dificultad de los pacientes psicasténicos para adaptarse a las situaciones sociales: "Los psicasténicos encuentran numerosas dificultades para enfrentarse a situaciones reales. Su timidez los vuelve impotentes y tienen dificultades para expresar incluso gratitud o ternura. 'Encuentran en la escalera la palabra que necesitaban decir en el salón'" (Pitman, 1987, p. 229). Como señala Pitman, "para el tratamiento teórico de Janet de la psicastenia es central la observación clínica de que los psicasténicos no tienen la misma dificultad con todas las tareas psicológicas, sino que tienen más bien una dificultad especial con las tareas que implican la adaptación a la realidad y las relaciones personales [...] Todos los pacientes psicasténicos [...] son entendidos como personas completas que luchan con su incapacidad para relacionarse con el presente y con las personas que lo habitan" (Pitman, 1987, p. 229).

sentido de que el poder imaginativo para presentificar objetos está estancado en la reproducción del mismo objeto o evento. Para Sartre, las obsesiones dominan la conciencia en el sentido de que son generadas por la capacidad misma de postular objetos como trascendentes. En cierto sentido, las obsesiones pueden entenderse, según Sartre, como una deformación del "yo pienso", pues supone que la espontaneidad se ve afectada de manera crucial en los trastornos obsesivo-compulsivos. Desde este punto de vista, en el análisis de Sartre de las obsesiones, el problema principal es que la conciencia se encuentra reaccionando contra sí misma en un espasmo del que difícilmente puede escapar debido a su falta de arraigo en la realidad. El sentido de realidad experimentado por los pacientes obsesivos está entonces muy próximo al mundo de la imaginación, que constituye para Sartre un reino aislado al que entramos al desrealizarnos, es decir, al negar el mundo de la percepción así como de la conciencia reflexiva. Como señala Sartre en relación con la transformación que tiene lugar en la actuación: "No es el personaje el que se vuelve real en el actor, sino el actor el *que se vuelve irreal* en su personaje" (Sartre, 1972, p. 223). De manera similar, el sujeto obsesivo se vuelve irreal en sus pensamientos compulsivos, separado como está del flujo de su experiencia.

Una deficiencia de esta perspectiva es la tendencia a dicotomizar la diferencia entre realidad e irrealidad, un aspecto que ha sido señalado por Casey (1981): "Sartre ha separado lo imaginario de lo real tan claramente que no tiene manera de reintegrarlos" (p. 157). Al mismo tiempo, debe notarse que el argumento de Sartre se basa en gran medida en sus supuestos sobre la estructura de la conciencia como algo que implica la trascendencia de su objeto. Como Sartre apoya un modelo reflexivo de reducción, sostiene que la percepción y la imaginación

difieren no solo por la calidad (por ejemplo, si el contenido de un acto es percibido o imaginado), sino también por el carácter (por ejemplo, en términos de la existencia del contenido). Por lo tanto, imaginar y percibir se relacionan con dos dimensiones completamente diferentes sin ninguna mediación entre ellas. Al postular tal dicotomía entre imaginar y percibir, Sartre es incapaz de abordar los diferentes sentidos de realidad inherentes a las experiencias habituales. Sartre superpone el "ser" (es decir, la realidad) de la experiencia con la "fuerza" de la experiencia, una distinción que, como hemos visto, fue claramente delineada por Husserl y le permitió estratificar nuestro sentido de la realidad sin introducir ninguna brecha entre las experiencias patológicas y las no patológicas. Por el contrario, Sartre sostiene en última instancia que la persona obsesiva habita un mundo propio que parece irreconciliable con la realidad intersubjetiva.

En opinión de Sartre, el psicasténico no se ve afectado por una falta de integración psíquica, como en la explicación de Janet sobre el automatismo psicológico[13],

---

[13] Como ha señalado Pitman, la jerarquía de los fenómenos psicológicos de Janet es un excelente resumen de los diferentes deterioros observados en sus pacientes. Sin embargo, Janet no logra justificar esta jerarquía en términos psicológicos cuando sugiere que debe haber alguna cantidad fisiológica, a saber, la tensión psicológica, que la regule: "Aquí el argumento de Janet se vuelve circular: las operaciones de la realidad deben requerir una tensión psicológica más alta porque los psicasténicos fallan en ellas con más frecuencia; los psicasténicos fallan en estas operaciones porque carecen de la tensión psicológica requerida" (Pitman, 1987, pp. 229-230). En otras palabras, Janet tiende a favorecer un enfoque reduccionista, ya que sostiene que la psicastenia se caracteriza por una pérdida de control o una incapacidad para lograr una mayor integración de las facultades psíquicas. De esta manera, el mundo del psicasténico es observado y detallado según la variedad de sus síntomas, pero no es comprendido como una transformación específica del sentido de la realidad experimentado por el sujeto. Para la influencia de Janet en la comprensión de Sartre de las obsesiones, véase Stawarska (2005).

sino más bien por un trastorno de la espontaneidad. En este sentido, Sartre sostiene que la psicastenia tiene sus raíces en la estructura misma de la conciencia. Por un lado, esto sugiere que, según Sartre, puede haber una manera de concebir la imaginación como una unión de fuerzas con la subjetividad y el pensamiento. De hecho, es en virtud del poder poiético de la imaginación que vincula al *ego* con sus estados que el sujeto puede caer presa de trastornos de la conciencia como las obsesiones, ya que no puede haber ninguna conciencia que no imagine[14]. Por otra parte, esta concepción tiene consecuencias notables en la comprensión del sentido de la realidad que experimentan los pacientes obsesivos. A la luz de la teoría de Sartre, las obsesiones representan producciones espontáneas que el paciente no puede evitar repetir debido a una compulsión de objetivar su propia experiencia irreflexiva. Esto impide la actualización del flujo temporal y existencial del individuo. Sin embargo, dado que las compulsiones afectan directamente a la espontaneidad, Sartre deja poco espacio para la exploración del significado de las obsesiones. Si bien las obsesiones consisten en pensamientos o imágenes, también surgen del campo de la experiencia pasiva, que se caracteriza, como muestra Husserl, por emociones, sentimientos y sensaciones que impregnan e influyen en la propia actitud hacia el mundo[15]. Al enfatizar el carácter trascendente de las obsesiones, Sartre no ofrece una perspectiva que permita descubrir la dimensión afectiva y existencial de los trastornos obsesivo-compulsivos.

[14] Para Sartre, la conciencia imaginativa es "una cualidad indefinible que se adhiere a toda conciencia" (Sartre, 1972, p. 14).

[15] Véase, por ejemplo, un análisis de la relevancia de la confianza (en oposición a los pensamientos e imágenes conscientes) en el TOC en de Haan *et al.* (2013).

Esta actitud se ejemplifica en un pasaje de *El ser y la nada* en el que Sartre se refiere a los trastornos obsesivos (vinculados a un complejo de inferioridad), que presentan elementos existenciales. Más específicamente, Sartre asocia los síntomas de mala fe a los trastornos obsesivos, sugiriendo que el paciente obsesivo no asume la responsabilidad de su propia libertad existencial. Según Sartre (2010):

> Su voluntad de curarse tiene por objetivo la confirmación de estas obsesiones como *sufrimientos* y, en consecuencia, la realización de ellas en toda su fuerza [...] Sería inútil hablar aquí de una lucha entre la voluntad y la enfermedad; estos procesos se despliegan en la unidad extática de la mala fe en un ser que es lo que no es y que no es lo que es (p. 496).

En apariencia, para Sartre, incluso cuando el psicasténico busca ayuda terapéutica, su objetivo es que su sufrimiento se confirme para que su obsesión (por ejemplo, la inferioridad respecto de los demás) se haga realidad en lugar de disiparse o refutarse. Según la visión de Sartre, los psicasténicos curados por Janet manifestaron mala fe en la medida en que intentaron demostrarse a sí mismos que su condición era incurable. De esta manera, Sartre parece respaldar el análisis de Janet de los estados obsesivos, que se centra en la pérdida de control sobre el curso de los propios estados mentales. Sin duda, para Sartre, el sentido de realidad experimentado por los pacientes obsesivos puede entenderse a la luz de las elecciones existenciales, que, sin embargo, solo pueden hacerse reflexivamente. Sin embargo, dado que los psicasténicos sufren un espasmo de espontaneidad que afecta irremediablemente la conciencia y sus capacidades reflexivas, ¿cómo se puede responsabilizar a los psicasténicos de sus elecciones existenciales? Desde el principio, la interpretación de Sartre condena a los pacientes obsesivos a habitar por

elección propia una jaula que no pueden abrir. En consecuencia, Sartre no logra captar las modificaciones del sentido de la realidad que experimentan los sujetos obsesivos cuando interpreta sus estados en términos de un espasmo de espontaneidad cargado de responsabilidad moral. En otras palabras, la visión de Sartre nos compromete con una actitud de evaluación moral que es irreductiblemente ajena a la de la empatía radical.

4. La relación simpática entre el "yo" y el mundo

Si, a partir de Sartre, dirigimos nuestra atención a Merleau-Ponty, pronto descubrimos afinidades y diferencias entre ambos. Al igual que Sartre, Merleau-Ponty no respalda la explicación de Janet sobre la tensión psicológica, argumentando que el enfoque de Janet, aunque brillante, refleja una explicación más bien mecanicista de la conciencia (Merleau-Ponty, 2012, p. 514, n23)[16]. Sin embargo, a diferencia de Sartre, Merleau-Ponty estaba familiarizado con los manuscritos inéditos y tardíos de Husserl, por lo que llama la atención sobre el hecho de que la reducción saca a la luz una relación más compleja entre el yo y el otro (Zahavi, 2002). De hecho, un principio central de la fenomenología de Merleau-Ponty es que la subjetividad y el mundo no pueden entenderse separados uno del otro. Como afirma en el prefacio a la *Fenomenología de la percepción*:

> dado que estamos totalmente relacionados con el mundo, la única manera de que podamos vernos a nosotros mismos es suspendiendo este movimiento, negándonos a ser cómplices de él (o como Husserl suele decir, verlo *ohne mitzumachen* [sin participar], o, de nuevo, dejarlo fuera de juego] (Merleau-Ponty, 2012, p. xxvii).

---

[16] Esta visión puede explicarse con más detalle a la luz de la evaluación crítica que Merleau-Ponty hace de Freud y del psicoanálisis. Véase Mooney (2017).

Precisamente en este aspecto Merleau-Ponty establece una diferencia entre la concepción de la conciencia trascendental de Husserl y la de Kant. Mientras que Husserl rompe con nuestra aceptación habitual del mundo para hacernos ver sus características extrañas y paradójicas, Kant sigue apegado a la inmanencia del mundo en la conciencia. Al mismo tiempo, Merleau-Ponty sostiene que la filosofía de Husserl no implica en modo alguno un alejamiento de la realidad, ni la idea de conciencia trascendental implica ninguna creación *ex nihilo*. Muy por el contrario, Merleau-Ponty subraya que, gracias a la reducción fenomenológica, podemos examinar la estructura de la experiencia a la luz de su desarrollo, así como de su constitución genética.

El énfasis de Merleau-Ponty en los lazos que vinculan la conciencia con el mundo desempeña un papel crucial en su comprensión de las patologías de la autoconciencia. En línea con el marco metodológico de la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty rechaza tanto un enfoque intelectualista como empirista de las enfermedades mentales. El punto de vista intelectualista convierte la conciencia en una entidad completamente transparente, por lo que no logra apreciar la interacción recíproca entre el yo y el mundo. De esta manera, la psicología intelectual no da cuenta de la esencia de la enfermedad, porque el error, la enfermedad, la locura, "en resumen, la encarnación […] se reducen al estado de mera apariencia" (Merleau-Ponty, 2012, p. 126), es decir, no cuentan como fenómenos *per se* con una existencia legítima. Por el contrario, el punto de vista empirista busca una explicación causal, por lo que no logra caracterizar la estructura común a los diferentes trastornos. Se podría decir que tanto la perspectiva intelectualista como la empirista no logran descubrir el "sentido de la realidad" experimentado por el paciente.

Merleau-Ponty parte de la base de que el sujeto percibe el mundo como algo que ya le es familiar y con una fisonomía distinta. No percibimos el entorno de forma “neutral”, pues incluso una ciudad como París se presenta con una atmósfera y un estilo como los de un viejo amigo. Esta capacidad, que Romdenh-Romluc (2009) ha identificado correctamente como “el poder de convocatoria”, caracteriza la percepción y sirve para vincular al sujeto con el mundo a través de vínculos afectivos y habituales. Percibimos las cosas como algo que tiene un valor para nosotros en términos de nuestra capacidad de interacción con ellas, por ejemplo, las sillas como algo para sentarse, los pasteles como algo comestible, etc. Sin embargo, el poder de convocatoria no es siempre el mismo en todos y cambia también en el curso de la propia vida. Uno se siente a gusto en un lugar determinado dependiendo de si sus deseos y creencias no tienen otro *Lebenswelt.* Por eso, cuando siento nostalgia o añoro mi hogar, mi relación con el mundo que me rodea se descentra, pues mis sentimientos y recuerdos me proyectan hacia otro lado[17].

[17] “Nuestro cuerpo y nuestra percepción nos incitan siempre a tomar como centro del mundo el entorno que nos presentan. Pero este entorno no es necesariamente el de nuestra propia vida. Puedo ‘estar en otro lugar’ mientras estoy aquí, y si me mantienen alejado de lo que amo, me siento fuera de contacto con la vida real. La mentalidad de Bovary y ciertas formas de nostalgia son ejemplos de vida que se ha descentrado. El maníaco, por el contrario, está centrado dondequiera que esté [...] Además de la distancia física y geométrica que se interpone entre mí y todas las cosas, una distancia ‘vivida’ me vincula a las cosas que cuentan y existen para mí, y las vincula entre sí [...] A veces entre mí y los acontecimientos hay una cierta cantidad de juego (*Spielraum*), que asegura que mi libertad se preserve mientras los acontecimientos no dejen de preocuparme. A veces, por el contrario, la distancia vivida es a la vez demasiado pequeña y demasiado grande: la mayoría de los acontecimientos dejan de contar para mí, mientras que los más próximos me obsesionan” (Merleau-Ponty, 2012, p. 299).

Cuando se pierden o se rompen los lazos que vinculan la conciencia con el mundo circundante, el sujeto pierde contacto con el mundo y sufre alucinaciones, obsesiones o delirios en los que faltan o se alteran las pistas mundanas pertinentes y apropiadas. En este sentido, para Merleau-Ponty, las obsesiones no consisten simplemente en la presentificación compulsiva de imágenes y pensamientos, sino más bien en el empobrecimiento o aniquilación de nuestros vínculos afectivos con el mundo. Así, a diferencia de Sartre, Merleau-Ponty sostiene que las obsesiones surgen de la percepción y no del poder de la imaginación. En los estados obsesivos, el espacio vivido se siente como si nuestra sensación prerreflexiva de habitar el mundo se estrechara o redujera. Esto implica que nuestra experiencia vivida puede estar en desacuerdo con los estímulos fisiológicos que recibimos del entorno. Esto es coherente con los hallazgos de Erwin Straus sobre la patología de la relación yo-mundo. Según Straus, no percibimos los objetos como elementos distintos situados a una distancia dada y visible en virtud de estímulos fisiológicos. Por el contrario, nuestro reconocimiento de los objetos y del espacio está en desacuerdo con los hechos fisiológicos, no en concordancia con ellos.

En el experimento de Straus, un sujeto situado en el centro de una habitación sobre una plataforma giratoria que gira rápidamente y cuya luz se apaga con cada revolución de la plataforma recibe diferentes estímulos en función de la sucesión de sectores de la habitación. Straus (1969) observa:

> Las dos proyecciones ópticas correlacionadas con la posición de nuestro sujeto no se completan entre sí como mitades complementarias. En lugar de una armonía psicofísica entre el orden experimentado de la habitación y la configuración fisiológica correspondiente, hay discrepancias sorprendentes [...] Aunque en realidad

vemos un segmento después del otro, concebimos las mitades como pertenecientes una a la otra simultáneamente (p. 306).

Aunque nuestro sistema óptico registra la sucesión de sectores diferentes y no complementarios de la habitación, nuestra orientación en el espacio y el tiempo nos da una sensación coherente y unificada de ocupar una posición en la habitación. De la misma manera, los eventos o situaciones que afectan a nuestro ser en el espacio y el tiempo se perciben como imbuidos de cualidades afectivas. En efecto, Straus (1969) sostiene que, en la percepción, las cosas

son nuestras compañeras que responden a su manera, resistiendo o apoyando nuestras intenciones. Ponemos los pies en el suelo y lo encontramos sólido y seguro, o pantanoso y traicionero. Muchos se inclinan a creer que esas interpretaciones antropomórficas son secundarias, injertadas en un enfoque inicialmente realista. Pero, incluso hoy, el hombre occidental da nombres propios a los ríos, vientos y montañas (p. 309).

Según Straus, las despersonalizaciones y las obsesiones son el resultado de una deformación de la relación simpática con el mundo, de modo que los objetos se encuentran como causantes de incomodidad, inquietud o repugnancia (Straus, 1948).

De manera similar, el análisis de Merleau-Ponty de los trastornos obsesivos se centra en la deformación del sentido de la realidad que experimenta el sujeto. Para Merleau-Ponty, las patologías de la autoconciencia dependen fundamentalmente de la desconexión y alteración de los lazos que vinculan al sujeto con el mundo que lo rodea[18]. De esta manera, Merleau-Ponty elimina el

[18] El interés de Merleau-Ponty por la psicopatología también queda atestiguado por sus elecciones terminológicas. Agradezco a Dermot

problema de la distinción entre realidad e irrealidad que caracteriza el enfoque de Sartre. En la visión de Merleau-Ponty, el mundo de la imaginación obsesiva no es un reino aislado y desprovisto de realidad. Por el contrario, goza de una intensidad y una calidad propias, aunque difiere en grado (no en naturaleza) del mundo de la vida de vigilia no obsesiva. Esto se debe a que, a diferencia de Sartre, Merleau-Ponty entiende el problema de la constitución del sentido de realidad como algo fundado en la relación yo-mundo. Esta relación admite múltiples variaciones, pero representa la base trascendental para la constitución del propio sentido individual de la realidad.

Una consecuencia importante del enfoque de Merleau-Ponty consiste en su neutralidad moral. Merleau-Ponty deja claro que la condición del paciente obsesivo es un estado no *deseado*. El paciente no logra desprenderse de los pensamientos o imágenes recurrentes porque su sentido de la realidad carece de certeza y estabilidad. De hecho, como han señalado cuidadosamente de Haan *et al*., los pacientes obsesivos experimentan un mundo inseguro, que carece de la base de una confianza en las prácticas que normalmente damos por sentadas (de Haan *et al*., 2013).

Las obsesiones dependen, pues, de la *actitud* de la persona hacia su propio mundo circundante. Si los pacientes obsesivos no consiguen confiar en su propia realidad y no dan por sentados ciertos hechos, es porque buscan una certeza absoluta que no les proporciona ni la experiencia de sí mismos ni la experiencia del mundo. En otras palabras, en los trastornos obsesivos, la relación entre

---

Moran por señalarme que el término "arco intencional", introducido por Merleau-Ponty para explicar su teoría de la intencionalidad motora, fue tomado del psiquiatra alemán Franz Fischer, quien estudió las alteraciones temporales y espaciales en esquizofrénicos (en su *Raum-Zeit-Struktur und Denkstörung in der Schizophrenie II, Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* publicado en 1930).

el yo y el mundo se contrae y afecta al yo, provocando así una experiencia de malestar, incomodidad y repugnancia que son características de los estados obsesivos patológicos[19].

En este sentido, Merleau-Ponty se acerca más a Husserl que a Sartre, pues sostiene que el nexo entre el yo y el mundo no es una relación poiética, sino la base de todas las experiencias posibles del yo, incluidas las patologías de la autoconciencia. Esta perspectiva permite el ejercicio de la empatía radical propuesta por Ratcliffe. En efecto, desde el punto de vista de Merleau-Ponty, es posible entrar en el mundo del otro incluso cuando éste difiere radicalmente del propio. Tal punto de vista puede lograrse utilizando la reducción no como un método que congela la experiencia del otro desde un punto de vista impersonal, sino como un medio que legitima y reconoce la validez de la experiencia del otro.

5. Conclusiones

Tanto Sartre como Merleau-Ponty sostienen que la conciencia no es un polo neutro de actos intencionales, sino más bien el lugar donde se desarrolla una dialéctica primordial entre identidad y alteridad, o entre el yo y el otro. Mientras que para Sartre la conciencia constituye el *ego* y genera espasmos a partir de su propia espontaneidad, para Merleau-Ponty la conciencia es el *locus* de una relación más compleja entre el yo y el mundo. Lejos de ser un polo inmutable e idéntico a sí mismo en la variedad de sus estados, la conciencia es en sí misma un objeto de investigación cuya validez requiere la investigación fenomenológica. De este modo, tanto Sartre como Merleau-Ponty demuestran, aunque de maneras diferentes e incluso opuestas, la pertinencia de la reducción

[19] Véase Straus (1948) y Von Gebsattel (1954).

fenomenológica para la apreciación del sentido de la realidad experimentado por el sujeto.

Siguiendo a Merleau-Ponty, se puede argumentar que la fenomenología como método permite la investigación de la validez del contenido de la experiencia sin respaldar ninguna perspectiva rígida o monolítica. La reducción fenomenológica permite identificar y reconocer los rasgos salientes de la experiencia de otro sin someterlos al escrutinio de ninguna cosmovisión impersonal u objetiva. En este sentido, el objetivo de la reducción no es el de "reducir" el significado de la propia experiencia a algunas categorías dadas, sino más bien permitirnos ver a través de la variedad de experiencias sin asumir ningún sentido de la realidad como más verdadero o más válido que otros. Gracias al trabajo de la reducción, no solo sacamos a la luz las condiciones de validez del contenido de la experiencia sino también, y más importante, la forma en que las perturbaciones de la relación yo-mundo afectan el carácter vivido de la experiencia. En este sentido, los aspectos más fructíferos de la reducción se refieren a su aplicación a nuestra actitud natural, que demuestra no ser ni inmutable ni única.

Sin embargo, es importante subrayar que el objetivo de la reducción nunca puede ser el de diagnosticar síntomas o describir hechos mentales. La reducción permite concebir la autoconciencia como una relación frágil, propensa a alteraciones, modificaciones y rupturas. Como sostiene Ratcliffe, la fenomenología puede ser una forma de empatía si se adopta la postura fenomenológica como una actitud de clarificación progresiva y de puesta en foco del mundo experimentado por el otro. Según Ratcliffe (2015), una postura fenomenológica incluye:

> (1) atención a un aspecto de la experiencia que normalmente se presupone y se pasa por alto; (2) un

> compromiso de reflexionar sobre él; y (3) al menos cierta apreciación de en qué consiste el aspecto relevante de la experiencia. Una vez que hemos adoptado la postura y suspendido la aceptación de lo que normalmente se da por sentado como nuestro mundo (que nunca fue solo mi mundo), podemos entonces contemplar nuestra propia experiencia y/o la de los demás (Ratcliffe, 2015, p. 22).

A la luz de estas consideraciones sobre el alcance y la extensión de la reducción, creo que un elemento adicional que está intrínsecamente relacionado con la noción de empatía radical es el compromiso de considerar la relación entre la conciencia y el mundo como un *factum* que no es inmutable ni está determinado unívocamente y, sin embargo, nunca se puede negar. Si la empatía radical nos recuerda que nunca nos encontramos con los demás como meros seres físicos individualizados, sino como portadores de un sentido individual de la realidad, que a su vez nos motiva a responderles y reconocerlos, entonces el nexo que mantiene unidos al "yo" y la conciencia, así como a la conciencia y la experiencia, es también una condición esencial de la empatía radical. Este elemento es precisamente uno de los resultados que la reducción fenomenológica saca a la luz cuando se aplica a la actitud natural. La reducción permite la comprensión del sistema de aprehensiones concordantes y discordantes que subyacen a nuestra orientación habitual en el mundo. Así, podemos traducir el sentido de existencia del otro en el nuestro mediante la empatía radical precisamente porque nuestras experiencias están unificadas trascendentalmente por modos pasivos y activos de intencionalidad que vinculan el yo, la conciencia y la experiencia. En este sentido, se puede decir que el problema de la empatía radical es el problema de cómo establecemos contacto con el mundo en primer lugar, y la reducción es el instrumento que nos permite descubrir las formas y estructuras de este contacto básico.

Referencias

Bernet, R. (2002). Unconscious consciousness in Husserl and Freud. *Phenomenology and the Cognitive Sciences, 1,* 327-351.

Blankenburg, W. (2001). First Step Toward a Psychopathology of Common Sense. *Philosophy, Psychiatry, and Psychology, 8*(44), 303-315.

Casey, E. (1981). Sartre on Imagination. Schilpp, P. A. (Ed.). *The Philosophy of Jean-Paul Sartre. Library of Living Philosophers*. Open Court.

de Haan, S., Rietveld, E. & Denys, D. (2013). On the nature of obsessions and compulsions. Baldwin, D. S &. Leonard, B. E. (Eds.). *Anxiety Disorders. Modern Trends in Pharmacopsychiatry*. Karger, 1-15.

Ferrarin, A. (2015). From the World to Philosophy, and Back. Bloechl, J. & De Warren, N. (Eds.). *Phenomenology in a New Key: Between Analysis and History. Essays in Honor of Richard Cobb-Stevens*. Springer, 63-92.

Føllesdal, D. (2006). Husserl's Reductions and the Role they Play in his Phenomenology. Dreyfus, H. L. & Wrathall, M.A. (Eds.). *A Companion to Phenomenology and Existentialism.* Blackwell, 105-113.

Fuchs, T. (2009). Phenomenology and Psychopathology. Gallagher, S. & Schmiking, D. (Eds.). *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Springer, 547-574.

Fuchs, T. (2010). The Psychopathology of Hyperreflexivity. *Journal of Speculative Philosophy 24*(3), 239-255.

Husserl, E. (2001). *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*. Kluwer. (*Analysen zur Passiven Synthesis.* Husserliana XI. Ed. M. Fleischer. Martinus Nijhoff, 1966).

Husserl, E. (2014). Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy. Hackett (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine*

Phänomenologie. Husserliana III/1. Ed. K. Schuhmann. Martinus Nijhoff, 1977).

Janet, P. (1903). *Les Obsessions et la Psychasthénie, vol. I.* Alcan.

Kern, I. (1964). *Husserl und Kant. Eine Untersuchung Über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus.* Martinus Nijhoff.

Kriegel, U. (2003). Consciousness as Intransitive Self-Consciousness. Two Views and an Argument. *Canadian Journal of Philosophy 33*(1), 103-132.

Lohmar, D. (2013). L'idea della riduzione. Le riduzioni di Husserl e il loro comune senso metodologico. *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy 1*(1), 1-20.

Lohmar, D. & Brudzińska, J. (Eds.). (2012). *Founding Psychoanalysis Phenomenologically. Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience.* Springer.

Luft, S. (2015). Laying bare the phenomenal field: The reductions as ways to pure consciousness. A. Staiti, A. (Ed.). *Commentary on Husserl's Ideas I*. De Gruyter, 133-158.

Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of Perception*. Routledge.

Mooney, T. (2017). Repression and Operative Unconsciousness in Phenomenology of Percepetion. Legrand, D. & Trygg, D. (Eds.). *Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis.* Springer, 61-74.

Overgaard, S. (2002). Epoché and Solipsistic Reduction. *Husserl Studies 18*, 209-222.

Parnas, J., Sass, L. & Zahavi, D. (2011). Phenomenology and Psychopathology. *Philosophy, Psychiatry, and Psychology 18*(1), 37-39.

Pitman, R. K. (1987). Pierre Janet on Obsessive Compulsive Disorder. *Archives of General Psychiatry, 44*, 226-232.

Ratcliffe, M. (2008). *Feelings of Being Phenomenology, Psychiatry, and the Sense of Reality*. Oxford University Press.

Ratcliffe, M. (2012). Phenomenology as a Form of Empathy. *Inquiry, 55*(5), 473-495.

Ratcliffe, M. (2015). *Experiences of Depression. A Study in Phenomenology.* Oxford University Press.

Romdehn-Romluc, K. (2009). Merleau-Ponty on Hallucination. *European Journal of Philosophy, 17*(1), 76-90.

Sartre, J.-P. (1972). *The Psychology of Imagination*. Routledge.

Sartre, J.-P. (2004). *The Transcendence of the Ego.* Routledge.

Sartre, J.-P. (2010). *Being and Nothingness.* Routledge.

Sass, L. A. & Parnas, J. (2003). Schizophrenia, Consciousness, and the Self. (3): *Schizophrenia Bulletin, 29*, 427-444.

Stanghellini, G. & Rosfort, R. (2013). *Emotions and Personhood. Exploring Fragility—Making Sense of Vulnerability*. Oxford University Press.

Stawarska, B. (2001). Pictorial Representation or Subjective Scenario? Sartre on Imagination. *Sartre Studies International, 7*(2), 87-111.

Stawarska, B. (2005). Defining Imagination. Sartre between Husserl and Janet. *Phenomenology and the Cognitive Sciences, 4*, 133-153.

Straus, E. (1948). *On Obsessions. A Clinical and Methodological Study.* Nervous and Mental Disease Monographs.

Straus, E. 1969. Norm and Pathology of I-World Relations. Tibbetts, P. (Eds.). *Perception. Selected Readings in Science and Phenomenology*. Quadrangle, 293-317.

Summa, M. (2012). Is this Self-Evident? The Phenomenological Method and the Psychopathology of Common Sense. *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia,3*(2), 191-207.

Taipale, J. (2015). The Anachronous Other: Empathy and Transference in Early Phenomenology and Psychoanalysis. *Studia Phaenomenologica XV*, 331-348.

Von Gebsattel, V.E.F. (1954). *Die welt des zwangskranken. In Prolegomena einer medizinischen anthropologie.* Springer, 74-126.

Zahavi, D. (2002). Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal. Toadvine, T & Embree, L. (Eds.). *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Springer, 3-30.

Zahavi, D. (2014). *Self and Other Exploring, Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford University Press.

Merleau-Ponty y el misterio de la percepción

Taylor Carman[1]

Este texto ofrece una visión general de la estructura y el significado de la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty. La *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty no es una teoría psicológica ni epistemológica; es más bien un intento de describir la experiencia perceptual tal como la experimentamos. Aunque estuvo muy influido por Husserl, Heidegger y la psicología de la *Gestalt,* su obra se aparta significativamente de estos tres campos. Particularmente original es su explicación de nuestra experiencia corporal y precognitiva de otras personas, que, según él, es esencialmente más primitiva que cualquier creencia o duda que podamos plantear sobre el contenido o incluso la existencia de sus mentes. Concluyo con un análisis de las diferencias entre la fenomenología de Merleau-Ponty y la teoría "enactiva" de la percepción de Alva Noë.

En el prefacio de su *magnum opus, Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty (2002) escribe: "la tarea de la fenomenología es revelar el misterio del mundo y el misterio de la razón" (p. xxiv). El propósito de una fenomenología de la percepción no es, por lo tanto, proponer una teoría psicológica o epistemológica, sino

---

[1] Este texto se publicó con el título "Merleau-Ponty and the Mystery of Perception" en: *Philosophy Compass 4(4)*, 2009, pp. 630-638 (*N. del T*.)

describir y comprender la experiencia, no desde un punto de vista teórico objetivo, sino tal como la experimentamos.

La percepción y el cuerpo

Merleau-Ponty sostiene que la percepción no es un acontecimiento o estado de la mente o del cerebro, sino la relación *corporal* total de un organismo con su entorno. La percepción es, como dijo el psicólogo J. J. Gibson, un fenómeno "ecológico". El cuerpo no puede ser entendido como un mero eslabón causal en una cadena de acontecimientos que termina en la experiencia, sino que es constitutivo de la percepción, que es el horizonte más básico —y en definitiva, ineludible— de lo que Merleau-Ponty, siguiendo a Heidegger, llama nuestro "ser en el mundo" (*être au monde*). La existencia humana difiere profundamente de la existencia de los objetos, pues no consiste simplemente en que *estemos* entre las cosas, sino en que *habitemos* activa e inteligentemente un entorno.

Precisamente porque es un fenómeno corporal, la percepción es también esencialmente finita y perspectivista: mi cuerpo, dice Merleau-Ponty (2002), "es mi punto de vista sobre el mundo" (p. 81). Solo puedo tener un punto de vista *sobre* el mundo estando *en* el mundo: solo puedo percibir el entorno porque puedo habitarlo. Además, como diría Merleau-Ponty más tarde en su obra publicada póstumamente, *Lo visible y lo invisible,* mi ser *en* el mundo depende de mi ser *del* mundo: para ver, también debo ser visible; el mundo y yo debemos ser de la misma "carne" (*chair*).

Entender la percepción como la existencia *corporal* en el mundo es plantear un desafío radical a las distinciones tradicionales entre sujeto y objeto, interior y exterior, mental y físico, mente y mundo. Decir que nuestros cuerpos, al ver y ser vistos a la vez, deben ser de la misma carne que el mundo, es poner en duda la primacía de la

conciencia y la distinción entre los puntos de vista de primera y tercera persona, que el propio Merleau-Ponty dio por sentada en *Fenomenología de la percepción*. Antes incluso de tener una perspectiva que podamos llamar nuestra, ya estamos siempre en una especie de comunión inconsciente con el mundo, que es necesariamente un mundo de sentido y sensibilidad, tacto y tangibilidad, ver y ser visto. La percepción es corporal, el cuerpo es perspectivista, y la perspectiva surge —como milagrosamente— de la propia materia del mundo: "mi cuerpo ve solo porque participa de lo visible allí donde se abre" (Merleau-Ponty, 1968, pp. 153-154).

Uno de los objetivos centrales de Merleau-Ponty es por tanto el *racionalismo,* la asimilación de la experiencia al *pensamiento*. A finales del siglo XIX y principios del XX, las teorías racionalistas de la percepción se agruparon bajo el nombre de *intelectualismo,* y más recientemente la reducción de la intencionalidad a la cognición, a menudo interpretada como una especie de cálculo o computación, se denomina *cognitivismo*. Mientras que los racionalistas sostienen que la experiencia es en el fondo similar al pensamiento, Merleau-Ponty insiste en la diferencia fenomenal irreductible entre percepción y pensamiento y sostiene que la cognición misma lleva rastros de algunas de las características estructurales de la experiencia perceptiva, en particular la orientación perspectivista y el contraste figura/fondo.

Las dos principales influencias formativas en la obra de Merleau-Ponty fueron la fenomenología y la psicología de la *Gestalt*. La escuela de psicólogos de la *Gestalt* de Berlín enfatizó la coherencia *no* conceptual o *pre*lógica de la experiencia perceptiva. Según la teoría de la *Gestalt,* la percepción no es ni un juicio racional ni el registro de datos sensoriales carentes de significado. Merleau-Ponty hereda de la escuela de la *Gestalt* una crítica de la *hipótesis de la*

constancia, el supuesto de una correspondencia biunívoca entre el estímulo sensorial y el contenido perceptivo. La hipótesis de la constancia es el profundo error común tanto al *empirismo* como al *intelectualismo*, según el cual la percepción consiste fundamentalmente en sensación o en juicio. Se supone que una sensación es el efecto discreto de un estímulo sensorial, pero lo que experimentamos en la percepción no es un mosaico fugaz de sensaciones, como sugiere el empirismo, sino un *mundo* estable y coherente. El intelectualismo reconoce la inteligibilidad del mundo percibido y admite que la percepción no es simplemente una confrontación bruta con los datos de los sentidos, pero también da por sentada la hipótesis de la constancia al concluir que el contenido perceptivo debe ser suministrado por una facultad no sensorial, a saber, el pensamiento o el juicio.

Al igual que la psicología de la *Gestalt*, la fenomenología es un intento de proporcionar una descripción concreta de cosas que los filósofos a menudo intentan explicar (o explican) abstractamente con demasiada prisa. El fenómeno central que preocupa a los fenomenólogos es la *intencionalidad:* la orientación hacia el objeto, el carácter de "de" o "sobre" la experiencia. Edmund Husserl, el fundador de la fenomenología, fue el primero en trazar una distinción rigurosa entre el *objeto* intencional y el *contenido* intencional —lo que llamó el noema— de una actitud, una distinción sistemáticamente oscurecida por el discurso sobre "ideas" o "representaciones", como se encuentra en Descartes, Locke, Kant y en la ciencia cognitiva contemporánea. La teoría de la intencionalidad de Husserl es un ejemplo del *paradigma semántico* en la filosofía de la mente, pues su noción de *noema* es una generalización del concepto de sentido o significado lingüístico, en contraste con el referente de un término. Como argumentó Frege, el *sentido* de la expresión "estrella

de la mañana" es diferente del sentido de la expresión "estrella de la tarde", aunque ambos términos *se refieren* a la misma cosa, a saber, el planeta Venus.

A pesar de su deuda con Husserl, la fenomenología de Merleau-Ponty plantea un desafío radical al paradigma semántico, ya que pone en tela de juicio no solo el "modo de las ideas" de la primera época moderna, que comparaba los contenidos mentales con imágenes internas o fotografías de cosas, sino al *representacionismo* en general, según el cual incluso nuestras actitudes perceptivas se dirigen al mundo en virtud de un contenido conceptual descriptivo modelado sobre el significado lingüístico. La fenomenología de Merleau-Ponty es una reacción crítica al paradigma semántico y un intento de liberar el fenómeno de la conciencia perceptiva de la concepción dominante del contenido intencional como abstracto, discursivo y generalmente similar al pensamiento. Dado que la concepción semántica de la intencionalidad fomenta una imagen de la conciencia como un dominio cerrado y contenido de significado, claramente delimitado del mundo al que pretende referirse, la fenomenología alternativa de Merleau-Ponty enfatiza el entrelazamiento corporal esencial de la percepción y el mundo percibido. Mientras que Husserl era un internalista, Merleau-Ponty es un *externalista*.

El internalismo de Husserl se manifiesta de forma más explícita en su recurso metodológico conocido como *reducción trascendental,* es decir, la exclusión del mundo externo en sí de todas las descripciones inmanentes de los contenidos de la conciencia. Aunque Merleau-Ponty escribe con gran simpatía y admiración por la obra de Husserl, él, al igual que Heidegger, rechaza la reducción trascendental por imposible, de hecho, por incoherente. El internalismo no es lo mismo que el escepticismo o el idealismo, ni requiere ningún compromiso con un ego

sustancial a la manera de Descartes. Se trata, en cambio, de lo que recientemente se ha dado en llamar "solipsismo metodológico", es decir, la suposición de que los contenidos de la mente son lo que son —están "individuados"— por sus cualidades y estructuras intrínsecas, y no en relación con el mundo exterior. Así pensaba Descartes en su primera meditación, y así pensaban, de hecho, la mayoría de los filósofos de la tradición analítica hasta finales del siglo pasado. Heidegger y Merleau-Ponty no proponen, por su parte, una teoría del contenido mental como tal, pero sí insisten en que nuestra experiencia y nuestro entendimiento son esencialmente públicos y mundanos, de tal manera que no sería posible especificar su contenido sin una referencia explícita a los entornos materiales y sociales en los que vivimos. Cualquier descripción "reducida" de nosotros mismos como sujetos sin mundo, o simples mentes, inevitablemente tendrá que basarse tácitamente en la comprensión ordinaria que tenemos de nosotros mismos como agentes encarnados engranados con el mundo.

En *Fenomenología de la percepción,* Merleau-Ponty lanza un doble ataque contra el *empirismo* y el *intelectualismo*. El empirismo considera que la percepción se basa en la *sensación*; el intelectualismo la ve como una función del *juicio*. Merleau-Ponty sostiene que ninguna de las dos teorías puede ser correcta. La percepción no puede basarse en la sensación porque el concepto mismo de sensación es confuso. Vemos *cosas,* no sensaciones. De hecho, las palabras que supuestamente describen meras sensaciones ("quemazón", "zumbido", "mancha", "parche") son, de hecho, fragmentos abstractos de lenguaje que originalmente se referían a cosas completas (fuegos, campanas, muestras de tela). El concepto mismo de sensación es parásito de nuestro concepto de objetos. Peor aún, el concepto de sensación está atrapado entre dos

tareas a menudo incompatibles: describir el *estímulo* inmediato a nuestros sentidos y describir cómo *parecen* las cosas. Sin embargo, la apariencia perceptiva de las cosas difiere ampliamente del conjunto de estímulos sensoriales, por lo que el concepto mismo de sensación no tiene un papel consistente que desempeñar en una teoría de la percepción.

La percepción tampoco puede fundamentarse en el juicio, pues los juicios presuponen algo dado *sobre lo que* se puede juzgar. Al insistir en que la percepción es juicio "en su totalidad", el intelectualismo se priva de toda apelación al fenómeno ordinario que originalmente le dio contenido, es decir, el juicio entendido como una actitud adoptada con respecto a un mundo *dado* en la percepción.

Lo que tanto el empirismo como el intelectualismo pierden de vista es el *campo fenomenal* en sí mismo, la condición de que el mundo es dado a una perspectiva corporal situada que no es meramente sensorial ni intelectual. La *unidad* de los objetos perceptivos como tales, problematizada en el siglo XVII por la famosa pregunta de Molyneux sobre la relación entre el contenido sensorial visual y táctil, se basa en la unidad del cuerpo humano, "el sujeto *material* del mundo", como lo llamó más recientemente Samuel Todes (2001, p. 1).

Al afirmar *ontológicamente* que la percepción no es un fenómeno mental sino *corporal,* Merleau-Ponty no está informando de una mera apariencia subjetiva ni proponiendo una teoría empírica o metafísica sobre la naturaleza subyacente de la realidad. En cambio, está describiendo, articulando y clarificando el punto de vista intuitivo ordinario desde el cual nos entendemos a nosotros mismos no como intelectos incorpóreos ni mecanismos físicos, sino como sujetos corporales vivos. Esta perspectiva fenomenológica o corporal es el punto de

vista que tanto las teorías tradicionales como las contemporáneas de la percepción no logran reconocer como un tema adecuado de investigación, y mucho menos como un marco legítimo dentro del cual comprender los fenómenos intencionales.

Más específicamente, el cuerpo funciona como sujeto de la experiencia perceptiva por medio de lo que Merleau-Ponty llama el *esquema corporal*, el conjunto de disposiciones y capacidades no cognitivas permanentes que orientan, guían e informan nuestras sensibilidades corporales y acciones motoras. Decir que la percepción se basa en el cuerpo es decir que el campo fenoménico está constituido por el esquema corporal. Nuestras habilidades y disposiciones corporales forjan un mundo perceptivo con horizontes de perspectiva y un contraste entre la figura y el fondo.

El tipo de *intencionalidad* que hace posible el esquema corporal no es mental, sino *motora*. Los pacientes con daño cerebral que sufren agnosia visual conservan muchas habilidades motoras y pueden pensar de manera abstracta sobre las relaciones espaciales, pero han perdido un sentido *intencional motor* intuitivo intermedio de la posición y la orientación espaciales (Milner & Goodale, 1996). El espacio ya no está *dado* en su conciencia intuitiva, sino que ahora reside en dominios patológicamente segregados de acción motora "ciega" por un lado, y juicio descontextualizado por el otro.

El manuscrito publicado póstumamente de Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, elabora dos metáforas famosas: la *carne* y el *quiasmo*. Algunos creen que estos temas constituyen un cambio significativo en sus opiniones filosóficas posteriores, una idea alentada por las ocasionales referencias críticas de Merleau-Ponty a su propia adhesión anterior a una filosofía de la conciencia y

su correspondiente distinción entre sujeto y objeto. Sin embargo, al examinarla más de cerca, parece que la imagen del quiasmo —entrecruzamiento, superposición, entrelazo (*entrelacs*)[2]— ya informaba su explicación anterior de la percepción como un aspecto de nuestra inserción corporal en un entorno. Sin embargo, la noción de carne marca un verdadero alejamiento de la *Fenomenología de la percepción,* pues mientras que ese libro era esencialmente una descripción de la experiencia perceptiva, la palabra "carne" se refiere a nuestra continuidad corporal *inconsciente* más básica con el mundo que percibimos. La carne es la *identidad* de la percepción y la perceptibilidad, incluso por debajo del umbral de la conciencia. Como perceptores corporales, somos necesariamente parte del mundo perceptible que percibimos; no solo estamos *en* el mundo, sino que somos parte *de* él.

Nuestra experiencia de los demás

Uno de los elementos más originales e importantes de la fenomenología de Merleau-Ponty es su explicación de nuestra coexistencia corporal con los demás. Esta explicación es una réplica, pero no una respuesta, a la cuestión de las otras mentes; no una solución, sino una *disolución* de lo que Merleau-Ponty cree que, de hecho, no puede ser un problema epistemológico genuino[3]. El

---

[2] Un "quiasmo" gramatical es una oración que contiene dos partes o cláusulas en las que se invierte el orden de las palabras, por ejemplo, "Ni son todos los que están, ni están todos los que son" o "Ciertas veces como verduras, como verduras ciertas veces". Un ejemplo de quiasmo visual podría ser el de los dibujos de pájaros y lagartos entrelazados de M. C. Escher.

[3] En mi opinión, Renaud Barbaras no capta este punto deflacionario de la posición de Merleau-Ponty en su estudio, por lo demás rico e informativo, *The Being of the Phenomenon*. Barbaras sostiene que la explicación que Merleau-Ponty da de nuestra experiencia de los otros en la *Fenomenología de la percepción* es errónea, ya que allí "se plantea el problema del otro, pero no se resuelve genuinamente"; que "no puede

problema de las otras *mentes* (así llamadas) da por sentada una distinción entre mente y cuerpo que no tiene eco en nuestra experiencia más básica de nosotros mismos y de los demás. Merleau-Ponty rechaza la teoría de Husserl de la "apercepción analógica", según la cual soy consciente de los demás como seres conscientes gracias a una asociación de emparejamiento con mi conciencia de mí mismo como una "unidad psicofísica" o un compuesto mente-cuerpo (Husserl, 1960, §§50-54). También rechaza la explicación polarizada de Sartre sobre el otro como una *mirada* no objetivada que me fija como un objeto, porque esa explicación se detiene arbitrariamente en escenas dramáticas de conflicto y sospecha, mi encuentro con el otro como una subjetividad ajena que se alza *frente* a mí, en contraste con nuestra experiencia más mundana de los otros simplemente como algo que está *con* nosotros en un mundo compartido (Sartre, 1966, pp. 340-400).

La descripción fenomenológica que hace Merleau-Ponty de nuestra experiencia de los otros es una extensión de su explicación del esquema corporal y la intencionalidad motora. Para mí, los otros no son objetos visibles ni sujetos invisibles, ni cuerpos materiales ni mentes inmateriales. De hecho, no están presentes para mí como objetivos de observación o juicio en absoluto, sino como *personas*, agentes corporales con los que me identifico inmediata e involuntariamente en mis propias sensibilidades y conductas. No solo no *infiero* la existencia de otras mentes a partir de las observaciones de sus cuerpos; no hay ninguna "analogía" entre ellos y yo, porque están tan directa e innegablemente presentes para mí como mi propio cuerpo, aunque, por supuesto, de una manera diferente. Solo en circunstancias problemáticas debo —de hecho, *puedo*— ponerme en su lugar, pensar en

ir más allá de la perspectiva de Husserl"; que en *La fenomenología de la percepción* "no se supera el solipsismo" (Barbaras, 2004, pp. 36, 38).

su perspectiva de las cosas, sus pensamientos, sus sentimientos. Incluso como adultos, en el fondo somos como niños, para quienes todas las personas son simplemente "cabezas vacías" abiertas al mismo mundo (Merleau-Ponty, 2002, p. 413).

Pero aunque, salvo en el caso de la locura, otros no constituyan un auténtico problema epistemológico, no por ello dejan de ser siempre, en mayor o menor medida, una fuente de perturbaciones prácticas, éticas y políticas. Los demás no son un *problema*, pero sí una *molestia*. La razón de esto es que nuestra perspectiva sobre nosotros mismos y sobre ellos es esencialmente asimétrica: obviamente, pero profundamente, *yo soy el único yo*. Como los dioses del politeísmo, encontramos la pluralidad de seres soberanos perpetuamente enigmática y desestabilizadora.

Por qué el enactivismo no es fenomenología

Algunos trabajos recientes sobre la filosofía de la percepción que destacan el papel del cuerpo, aunque puedan parecer similares a la fenomenología de Merleau-Ponty, en realidad difieren de ella en aspectos profundos e importantes. En su libro *Action in Perception*, por ejemplo, Alva Noë propone una teoría sobre el arraigo de la percepción en el movimiento corporal y el entorno. Sostiene que la percepción no está simplemente incrustada accidentalmente, sino esencialmente, en nuestro comportamiento corporal en el mundo.

El enfoque "enactivo" de Noë sostiene que el contenido de la experiencia perceptual está determinado, de hecho constituido, por nuestro conocimiento de las formas en que los estímulos sensoriales o las apariencias perceptuales se correlacionan con los movimientos de nuestro cuerpo. El contenido perceptual es una función de la comprensión práctica que uno tiene de las contingencias o dependencias sensoriomotoras, es decir, la coordinación hábil del

movimiento corporal y la estimulación o apariencia sensorial. Pero la teoría es problemática en tres aspectos.

En primer lugar, la descripción que hace Noë de la relación entre experiencia y movimiento es fenomenológicamente errónea. Por un lado, la experiencia y el movimiento no están vinculados ni acoplados como meras conjunciones contingentes, sino que están fusionados o entrelazados normativamente de tal manera que constituyen conexiones experienciales necesarias entre el cuerpo y la percepción, de una manera que desdibuja incluso la distinción conceptual entre fenómenos sensoriales y motores. Aunque el propio Noë en un momento plantea algo que se aproxima a esta conclusión (Noë, 2004, p. 3), aceptarla plenamente privaría a su teoría de su supuesta fuerza explicativa, es decir, su pretensión de fundamentar la percepción en nuestro conocimiento práctico de los vínculos entre dos cosas distintas: los movimientos corporales por un lado, y los estímulos sensoriales o las apariencias perceptivas por el otro.

En segundo lugar, Noë se equivoca con respecto a lo que exactamente significa el componente "sensorial" que opera en las contingencias sensoriomotoras. A veces llama al elemento sensorial "estimulación". En otros puntos parece abandonar esa noción en favor de la idea de que existen dependencias sensoriomotoras entre los movimientos corporales y las "apariencias" sensoriales. Sin embargo, según su propia opinión, los estímulos y las apariencias son cosas distintas: los estímulos son ingredientes causales proximales en la percepción; las apariencias son supuestamente relaciones fenoménicamente manifiestas en las que nos encontramos con los objetos. Está lejos de ser obvio que las relaciones en las que nos encontramos con los objetos sean típicamente salientes, o incluso accesibles, desde el punto de vista de la

primera persona, junto con las cosas mismas y sus características.

Noë se aleja así de manera crucial de Merleau-Ponty al insistir en que la *apariencia* sensorial es más básica que la percepción completa del mundo. La percepción, dice, es un "proceso de dos pasos" (Noë, 2004, p. 82); "percibir es una manera de descubrir cómo son las cosas a partir de cómo se ven o suenan o, más generalmente, cómo parecen" (Noë, 2004, p. 81). Las "apariencias" de Noë no son sensaciones ni datos sensoriales, pero se podría decir que el concepto es incoherente por la misma razón, es decir, la exigencia de que desempeñe dos papeles incompatibles en la teoría: primero, describir nuestra relación objetiva con los *estímulos* sensoriales; y segundo, capturar nuestra experiencia de cómo *parecen* las cosas. Así, por ejemplo, según Noë (2004), "*existe* un único tamaño aparente de un objeto, es decir, la forma única en que un objeto se ve con respecto al tamaño desde una posición particular. Esto está asegurado por la fenomenología" (p. 84). Uno se pregunta, ¿cuál es el "único tamaño aparente" de la luna en el horizonte? ¿Es el mismo que su "único tamaño aparente" en su cenit? Según el criterio de Noë —que de hecho no es fenomenológico en absoluto, sino geométrico— debe serlo. Y sin embargo, ciertamente no es así como *parece*.

Entonces, ¿las apariencias sensoriales, o "propiedades P", como las llama Noë, son fenomenalmente manifiestas, perceptualmente *conscientes* o no? Él insiste en que "las propiedades P son en sí mismas *objetos de la vista*, cosas que vemos. Son visibles. Desde donde estás, puedes ver la forma P de la placa, y puedes distinguirla de la forma real". Además, aunque "en la vida normal tendemos a prestar poca atención a las propiedades P... Esto no significa que no seamos perceptualmente sensibles a ellas, incluso cuando no les prestamos atención" (Noë, 2004, p. 83). Por otra parte, cree que "uno de los resultados de la ceguera al

cambio [de los experimentos] es que solo vemos, solo experimentamos aquello a lo que prestamos atención" (Noë, 2004, p. 59). Entonces, ¿estamos *viendo* propiedades P incluso cuando no las notamos o no prestamos atención a ellas, cuando no somos *conscientes* de ellas? Si es así, ¿cuál es la evidencia de esa afirmación? Parece ser una mera estipulación teórica. A diferencia de la fenomenología de Merleau-Ponty, la teoría de Noë requiere como cuestión de principio que veamos apariencias además de cosas.

Por último, se puede argumentar que la teoría de Noë se autodestruye, ya que suprime una distinción crucial en la que se basa, a saber, entre lo que se nos aparece directamente en virtud de que lo percibimos realmente y lo que está meramente presente virtual o amodalmente ante nosotros, aunque no lo percibamos "estrictamente hablando". La teoría exige una noción sólida de apariencia sensorial para sostener que la percepción *se basa en* un conocimiento práctico de las correlaciones entre apariencias y movimientos corporales. Sin embargo, más adelante Noë (2004) parece desmentir esa noción tan sólida al insistir en que "el contenido perceptual es completamente virtual" (p. 215), o como él dice, virtual "*hasta las últimas consecuencias*" (pp. 134, 193). Pero si el contenido perceptual es virtual o "amodal", incluso en sus momentos aparentemente más manifiestos o plenamente modales, entonces no se puede trazar distinción alguna entre las apariencias como tales y las percepciones plenas que la teoría pretende explicar con referencia a ellas. La teoría disuelve así la distinción entre apariencia y percepción plena. Pero en ese caso no puede pretender explicar esta última en términos de la primera.

El legado de Merleau-Ponty

Para Merleau-Ponty, la percepción y la corporeidad son aspectos esenciales de la condición humana. Por ello, su

obra va más allá de los problemas de metafísica, epistemología y teoría de la percepción para abarcar la psicología, la biología, la cultura, el lenguaje, la pintura, la historia y la política. Sus escritos publicados abarcan un amplio espectro de disciplinas y temas, pero sus ideas siempre se entrelazan de una manera distintiva, con una referencia constante a los temas corporales, perceptivos y existenciales que originalmente lo inspiraron.

La influencia de Merleau-Ponty en la vida intelectual durante más de medio siglo transcurrido desde su muerte ha sido sólida y constante, aunque algo menos espectacular de lo que cabría esperar, considerando el poder de sus ideas y su creciente relevancia para la filosofía, la psicología y la neurociencia contemporáneas. Su reputación ha tendido a quedar eclipsada por las otras figuras importantes de la fenomenología: Husserl, Heidegger y Sartre. Husserl y Heidegger fueron los pioneros de la fenomenología, mientras que la brillantez literaria y la versatilidad de Sartre lo convirtieron en una celebridad intelectual más carismática en el apogeo del existencialismo. A diferencia de Merleau-Ponty, Sartre también tuvo la suerte de sobrevivir hasta la década de 1970 para ver a una generación más joven de lectores interesarse de nuevo por su obra. Más tarde, con el ascenso del estructuralismo en Francia y Estados Unidos, Merleau-Ponty fue muy a menudo descartado como perteneciente a una era pasada marcada por una seriedad filosófica ingenua, en contraste con los estilos de discurso más completamente críticos —de hecho, a menudo irónicos y evasivos— que se pusieron de moda en el ínterin, especialmente en la teoría literaria y los estudios culturales.

Sin embargo, la obra de Merleau-Ponty es más actual y urgente que nunca. Lejos de ser un retroceso filosófico que se volvió pintoresco por el auge del estructuralismo,

Merleau-Ponty de hecho jugó un papel vital a nivel profesional en el surgimiento del discurso estructuralista en la década de 1950. La importancia filosófica de su obra también se ha vuelto más clara con el paso del tiempo gracias a los recientes avances en la filosofía analítica de la mente y el lenguaje, la psicología, la neurociencia y la sociología.

Referencias

Barbaras, R. (2004). *The Being of the Phenomenon. Merleau-Ponty's Ontology*. Indiana University Press.

Husserl, E. (1960). *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology.* Nijhoff.

Merleau-Ponty, M. (2002). *Phenomenology of Perception.* Routledge.

Merleau-Ponty, M. (1968). *The Visible and the Invisible*. Northwestern University Press.

Milner, D. & Goodale, M. (1996). *The Visual Brain in Action.* Oxford University Press.

Noë, A. (2004). *Action in Perception.* MIT Press.

Sartre, J.-P. (1966). *Being and Nothingness. A Phenomenological Essay on Ontology*. Washington Square Press.

Todes, S. (2001). *Body and World.* MIT Press.

La concepción de la dialéctica de Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*

Christopher Pollard[1]

Introducción

La filosofía de Merleau-Ponty evolucionó a lo largo de su carrera, y con ella su concepción de la dialéctica. Desde *La estructura del comportamiento* hasta la *Fenomenología de la percepción,* pasando por *Las aventuras de la dialéctica* y *Lo visible y lo invisible*, Merleau-Ponty modifica su concepción de la dialéctica en consonancia con su cambiante posición filosófica. Aquí me centro en la visión que es parte integral de la posición que presenta en lo que comúnmente se considera su obra principal: *Fenomenología de la percepción*. Aunque el hecho de que Merleau-Ponty tenga un enfoque dialéctico ha sido discutido en recientes lecturas anglófonas de esta posición, rara vez se aclara explícitamente cómo se relacionan sus usos regulares y variables del término (Priest, 1998; Russon, 2010; Carman, 2008; Moran, 2000; Gardner, 2007). Esta dimensión de su pensamiento a menudo solo se analiza brevemente y algunos autores explican su posición sin mencionarla en

[1] Este texto se publicó con el título "Merleau-Ponty's Conception of Dialectics in *Phenomenology of Perception*" en: *Critical Horizons, 17*(3-4), 2016, pp. 358-375 (*N. del T.*)

absoluto (Hammond, Howarth & Keat, 1991; Romdenh-Romluc, 2010; Macann, 1993; Cerbone, 2006).

En este texto sostengo que, en la *Fenomenología de la percepción,* Merleau-Ponty consideraba que Hegel proporcionaba un modelo para la concepción de la racionalidad y el significado que debe sustentar la respuesta existencialista al conjunto de problemas que le legó la fenomenología husserliana debido a su incapacidad para lidiar con la constitución pasiva del trasfondo: el mundo, el cuerpo y la percepción. Una influencia clave en Merleau-Ponty en este caso fue la interpretación del Hegel humanizado presentada en la influyente obra de Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel* (Hyppolite, 1974). Al formular su concepción de una filosofía de la acción humana en una situación social concreta que a la vez permite y limita la elección, Merleau-Ponty también estuvo influido por las revisiones "humanistas" de Marx que se basaban en los escritos tempranos de este autor. Merleau-Ponty asistió al curso de varios años de Kojève y tuvo un estrecho contacto personal con él (Spiegelberg, 1981, p. 548). Kojève destacó que Hegel historiza la razón y, por lo tanto, apunta en la dirección de una concretización de la dialéctica amo/esclavo a través de la concepción marxista de diferentes clases en conflicto en diferentes períodos históricos[2].

Si analizamos los usos del término "dialéctica" en la *Fenomenología de la percepción*, no podemos dejar de sorprendernos por el hecho de que Merleau-Ponty le da a este concepto una aplicación muy amplia. Esto se debe a que su concepción de la razón y el significado encaja con

---

[2] Hay otra historia que contar aquí sobre Merleau-Ponty y específicamente la dialéctica marxista, pero el enfoque en Hegel es suficiente para los propósitos de este trabajo.

su deseo de responder a lo que él entiende como la ambigüedad ontológica en su variedad de manifestaciones fenomenológicas. Dado que el propio Merleau-Ponty no ofrece un análisis explícito de su apropiación y uso de la dialéctica, una reconstrucción de la lógica de esa apropiación ayudará a aclarar en qué consiste su concepción.

Tomar en serio las referencias de Merleau-Ponty a Hegel y la dialéctica en la *Fenomenología de la percepción* está plagado de dificultades interpretativas. Porque, al igual que otros términos apropiados de Merleau-Ponty —por ejemplo, "reducción fenomenológica" y "trascendental"—, el término "dialéctica" se reconfigura sustancialmente en el proceso de su importación a una "dialéctica existencial". Esta concepción es muy fácil de malinterpretar si el lenguaje de la dialéctica que utiliza se interpreta a través de la lente de su significado tradicional en la fenomenología hegeliana y no se sitúa adecuadamente en el marco de su fenomenología existencial.

El "existencialismo de Hegel" y la filosofía de lo concreto de Merleau-Ponty

En la época de la *Fenomenología de la percepción,* Merleau-Ponty sostiene que los movimientos centrales de la filosofía moderna que él intenta integrar en su propia postura —la fenomenología, el existencialismo y el marxismo— no aprecian que su origen se encuentra en la filosofía de Hegel. "No es que Hegel mismo ofrezca la verdad que buscamos", dice Merleau-Ponty, sino que:

> si no desesperamos de una *verdad* que esté más allá de los puntos de vista divergentes, si seguimos dedicados a un nuevo clasicismo, a una civilización orgánica, manteniendo al mismo tiempo el sentido más agudo de la subjetividad, entonces ninguna tarea en el orden cultural es más urgente que restablecer la conexión entre, por una

> parte, las doctrinas ingratas que tratan de olvidar su origen hegeliano y, por otra, ese origen mismo (Merleau-Ponty, 1964a, p. 63).

La dimensión hegeliana de la postura de Merleau-Ponty se puede ver en la incorporación de la dialéctica a su concepción de la razón y del significado, y por lo tanto en la ontología que intenta construir a través de ellas. Merleau-Ponty sostiene que Hegel es de vital importancia para la fenomenología existencial porque es el filósofo que "inició el intento de explorar lo irracional e integrarlo en una razón ampliada" (Merleau-Ponty, 1964a, p. 63). Por "lo irracional", Merleau-Ponty no se refiere a lo incoherente o contradictorio, sino más bien a lo *no racional* en el sentido de lo vivido o lo existencial. Merleau-Ponty considera que su intento de incorporar la intencionalidad prerreflexiva del cuerpo vivido a la filosofía es hegeliano en este sentido. El término "cuerpo vivido" denota el concepto fenomenológico del "cuerpo tal como lo vivimos". Como "cuerpo vivido", no somos ni puro sujeto ni puro objeto, sino que experimentamos un "mundo" intencional ricamente significativo, que se apoya en nuestra conciencia corporal básica de nuestro contexto ambiental y en nuestra capacidad de respuesta a él. Esta intencionalidad básica consiste en relaciones no reflexionadas, pero no obstante significativas, que se manifiestan a través del "campo fenoménico", que toma forma como el contexto de nuestra exploración activa del mundo. Como tal, esta intencionalidad prerreflexiva de fondo subyace a todos los actos explícitos de juicio reflexivo, e incluso a todos los actos de percepción dirigidos conscientemente.

Como Hegel, busca "una nueva idea de la razón" que no olvide la "experiencia de la sinrazón" (Merleau-Ponty, 1964b, p. 3). Esta concepción ampliada, aunque concreta y situada, deriva del "Hegel de 1807" (Merleau-Ponty, 1964a, p. 64), el Hegel de la *Fenomenología del espíritu*.

Merleau-Ponty considera que esta concepción hegeliana de una exploración fenomenológica de las estructuras históricas concretas de la actividad humana significativa —por ejemplo, "las costumbres, las estructuras económicas y las instituciones jurídicas" (Merleau-Ponty, 1964a, p. 64)— es coherente con la profunda preocupación del existencialista por la situación concreta de cada uno. Esto se debe a que "no intenta encajar toda la historia en un marco de lógica preestablecida, sino que intenta dar vida a cada doctrina y a cada época y dejarse guiar por su lógica interna" (Merleau-Ponty, 1964a, p. 65). Así, el pensamiento fenomenológico de Hegel es "existencialista en cuanto que considera al hombre no como una conciencia en plena posesión de sus propios pensamientos claros, sino como una vida que es responsable de sí misma y que trata de comprenderse a sí misma" (Merleau-Ponty, 1964a, p. 65).

Merleau-Ponty está de acuerdo con la idea hegeliana de que la tarea del filósofo es "*revelar la lógica inmanente de la experiencia humana*". Así, al igual que Hegel, rechaza la oposición kantiana entre materia y forma: la idea de que la experiencia puede de algún modo analizarse como materia sin sentido a la que la mente da forma o sentido. Y, con Hegel, afirma que la experiencia misma está preñada de forma significativa. Kant sostiene que las condiciones de la experiencia pueden dividirse entre la forma de la experiencia y los contenidos de la experiencia, donde las formas *a priori* de la intuición —tiempo y espacio— y las categorías del entendimiento se toman para dar forma a la "variedad informe de sensaciones" —los contenidos de la percepción—. Mientras que, desde la perspectiva de Merleau-Ponty, como dice Sebastian Gardner (2007): "la percepción preobjetiva es intuitiva, y es intuitiva sin ser, como la materia de la experiencia de Kant, determinadamente informe; es un contenido formado" (p. 18).

Desde una perspectiva kantiana se podría argumentar que la naturaleza exacta de este contenido formado, que Merleau-Ponty analiza bajo el tema del "mundo que siempre está ahí", no queda del todo clara. Merleau-Ponty, por su parte, consideraría esto como una crítica alimentada por las confusiones "intelectualistas" sobre la naturaleza de la percepción y el mundo percibido. El problema básico con el enfoque intelectualista para Merleau-Ponty es que no entiende la percepción porque intenta modelar la percepción sobre el juicio, donde percibir un objeto es sintetizar un conjunto de sensaciones bajo una categoría. Con Kant, sostiene la opinión de que "las intuiciones sin conceptos son ciegas" (Kant, 1933, p. 75). Según este tipo de perspectiva, percibir un objeto es complementar nuestras sensaciones mediante un acto de juicio que sintetiza esas sensaciones como un objeto unificado. Sin embargo, al considerar la percepción como un acto de juicio de esta manera, el intelectualista no presta suficiente atención a cómo es en realidad nuestra experiencia perceptiva: la forma en que los objetos y el mundo se constituyen de manera dinámica y progresiva en relación con un sujeto corpóreo activo. El enfoque de Merleau-Ponty reemplaza el análisis kantiano del objeto de la experiencia con una explicación fenomenológica del objeto *tal como se experimenta*.

Basándose en su explicación fenomenológica, Merleau-Ponty sostiene que la idea de que la estructura de "contenido formado" que comprende el mundo —"un todo ya preñado de un significado irreductible" (Merleau-Ponty, 2002, p. 25)— y los objetos que lo componen podrían hacerse completamente claros se basa en la incapacidad de comprender la importancia de las restricciones impuestas al alcance de la racionalidad debido a su situación intrínseca. Al "postular implícitamente un conocimiento hecho totalmente explícito", dice Merleau-Ponty, la visión

intelectualista kantiana ejemplifica una "*presunción* injustificada por parte de la razón" (Merleau-Ponty, 2002, p. 73). El mundo fenomenológico vivido, que "siempre está ya ahí" (Merleau-Ponty, 2002, p. vii) antes de que reflexionemos sobre él, es una dimensión experiencial primitiva que representa nuestro contacto primordial con el ser y nuestra participación en él. Como tal, se resiste necesariamente a una explicación total. Por lo tanto, para él, el binarismo forma/contenido del intelectualista es uno en función del cual no se siente obligado a teorizar la estructura del ser preobjetivo. Esto se debe a que la caracterización de la preobjetividad responde, en última instancia, al contenido y la estructura de nuestra experiencia vivida, más que a marcos categoriales "logicistas" de uno u otro tipo[3]. Solo un tipo dialéctico de razón puede captar la naturaleza de la relación forma/contenido que se manifiesta en la estructura formada-contenido de los fenómenos perceptuales.

La identificación que hace Merleau-Ponty del papel del filósofo como revelador de la "lógica inmanente de la experiencia" exige su rechazo fundamental de lo que Gardner llama el "reproche de ambivalencia". Como señala Gardner (2007), Merleau-Ponty sostiene la opinión hegeliana de que: "debemos rechazar el 'reproche de ambivalencia', es decir, que debemos considerar la antinomia como un descubrimiento filosófico, y no como un fracaso del pensamiento filosófico que muestra la necesidad de retirar nuestra descripción lógicamente contradictoria del mundo" (p. 19). Aunque Merleau-Ponty no ofrece ninguna explicación explícita de su adopción de esta medida clave, es evidente que acepta la opinión de que

---

[3] "Logicismo" es el término de Merleau-Ponty que se refiere a una filosofía que pone un énfasis injustificado en una racionalidad autónoma y en la aplicabilidad universal de categorías lógicas silogísticas no limitadas por el contexto experiencial.

la adopción dialéctica de lo que tradicionalmente se entiende como antinomias es apropiada para el nivel filosófico del pensamiento porque esta medida está adecuadamente fundamentada fenomenológicamente. Su idoneidad se demuestra además por la forma en que nos permite superar problemas filosóficos tradicionales irresolubles.

Aunque Merleau-Ponty entiende la naturaleza dialéctica del mundo de manera diferente a Hegel, su concepción dialéctica de la razón tiene su origen en la crítica de Hegel a la distinción kantiana entre "el entendimiento" y la "razón". Al atacar la legitimidad de esta distinción, Hegel aboga por un tipo de pensamiento que no esté limitado por este esquema kantiano central. En la *Crítica de la razón pura*, Kant sostiene que nuestras capacidades cognitivas están limitadas empíricamente de tal manera que solo los posibles objetos de la experiencia son capaces de convertirse en posibles objetos de conocimiento. El entendimiento es la facultad a través de la cual podemos adquirir conocimiento de los objetos de la experiencia. La razón, en cambio, es la facultad que busca, pero nunca puede lograr, el conocimiento de una realidad trascendente a la experiencia. Así, en su aplicación en las filosofías metafísicas especulativas de los racionalistas, se convierte en una facultad que conduce a construcciones conceptuales injustificables. Merleau-Ponty interpreta que Hegel aboga por una facultad racional especulativa, una "razón (*Vernunft*) cuasi kantiana", como dice Stephen Priest (1998, p. 38). Vemos, pues, que Merleau-Ponty sostiene que Hegel tiene una concepción de la "razón" que es:

> más amplio que el entendimiento, que puede respetar la variedad y singularidad de las conciencias individuales, de las civilizaciones, de los modos de pensar y de la contingencia histórica, pero que sin embargo no renuncia

al intento de dominarlas para guiarlas de nuevo hacia su propia verdad (Merleau-Ponty, 1964a, p. 63).

Sin embargo, en la versión de Merleau-Ponty no se aplica al servicio de una metafísica idealista absoluta, como es el caso de Hegel en la lectura de Merleau-Ponty, sino que se ve limitada por el principio fenomenológico de la evidencia —la estipulación de que todas las construcciones teóricas deben estar fundamentadas en la evidencia fenomenológica— y puesta al servicio de la ontología existencial, la búsqueda de las estructuras *existenciales* concretas del ser humano.

Geist, dialéctica y conocimiento absoluto

Merleau-Ponty sostiene que la manera más fructífera de interpretar la filosofía de Hegel es a través de la lente de la fenomenología existencial. Por ello, sugiere que deberíamos "fundamentar su lógica en su fenomenología y no su fenomenología en su lógica" (Merleau-Ponty, 1964c, p. 81). Esto invierte la propia interpretación que Hegel hace de su filosofía, según la cual la lógica es la clave para comprender el verdadero significado de la fenomenología. Sin embargo, esta inversión es coherente con la tesis central de Merleau-Ponty sobre la "primacía de la percepción" y su filosofía de lo concreto, según la cual todas las afirmaciones ontológicas se basan en una base fenomenológica[4]. La interpretación de Merleau-Ponty de la metafísica de Hegel es una versión de lo que a menudo

[4] La tesis de Merleau-Ponty sobre la "primacía de la percepción" sostiene que el ser se nos revela directamente en nuestra experiencia perceptiva vivida preobjetiva y que es este nivel primordial de experiencia del que necesitamos una explicación, otorgándole un "estatus filosófico" apropiado. La afirmación tiene dos aspectos clave: la primacía *epistemológica* de la percepción —en el sentido fenomenológico de percepción de Merleau-Ponty— y la primacía *ontológica* de los fenómenos.

se denomina la visión metafísica tradicional[5]. Esta lectura considera que Hegel (1979) sostiene que "la separación de lo material y lo inmaterial solo puede explicarse sobre la base de la unidad original de ambos" (§389n). Sin embargo, la relación entre cuerpo y espíritu (*Geist*) es una relación entre un particular y un universal, es decir: cuerpo y *Geist* universal. Es imposible traducir la palabra alemana "*Geist*" y conservar todas sus resonancias. Las dos formas principales en que se la ha traducido son "espíritu" o "mente". El término "espíritu" tiene connotaciones divinas, mientras que "mente" representa lo mental tal como se entiende comúnmente, en contraste con lo físico. La visión tradicional sostiene que ambos significados están involucrados en la concepción de Hegel de, como lo expresa Peter Singer (1995), "una mente colectiva general que es una fuerza activa a lo largo de la historia, y de la cual todas las mentes individuales, es decir, todos los seres humanos, considerados en su aspecto mental, son una parte" (p. 342)[6]. Desde esta lectura de Hegel, el mundo físico se ve como una expresión del *Geist* universal. Por ejemplo, dice:

> En verdad, lo inmaterial no se relaciona con lo material como lo particular con lo particular, sino como lo verdadero universal que abarca y abarca la particularidad se relaciona con lo particular; lo material particular en su aislamiento no tiene verdad, no tiene independencia frente a lo inmaterial (Hegel, 1979, §389n).

---

[5] Para una esquematización útil de la interpretación hegeliana contemporánea, incluida una declaración clara de la visión metafísica tradicional, véase Redding (2014).

[6] Véase la consideración de Merleau-Ponty sobre el "Espíritu absoluto como fuerza motriz de la historia" de Hegel en Merleau-Ponty (1964c, p. 81). Del mismo modo, su referencia al "Espíritu universal" como "ese espíritu astuto que guía a los hombres sin que ellos lo sepan y les hace llevar a cabo sus propios designios" (Merleau-Ponty, 1964e, p. 128).

Sin embargo, el *Geist* no puede existir excepto a través de lo físico, a través del cual se expresa y llega a conocerse a sí mismo en un proceso de autorrealización histórica progresiva, no, sin embargo, a nivel del individuo sino a nivel de colectividades humanas a través de las cuales el *Geist* se manifiesta y que evolucionan en un proceso de movimiento dialéctico al que Hegel se refiere como "superación" (*Aufgehoben*). "Superación" es el término de Hegel que pretende capturar el movimiento de síntesis entre dos formas históricas opuestas o contradictorias de la vida y la conciencia humanas. Como observa Robert Sinnerbrink (2007), la dialéctica hegeliana es:

> el intento... de mostrar la relación entre términos opuestos, el movimiento negativo del pensamiento desde una determinación [tesis] a su opuesta [antítesis], y su síntesis dentro de una configuración más compleja de significado conceptual. La dialéctica subraya así el papel de la *negación* en la constitución de la positividad; lo nuevo surge de la negación o superación de lo viejo (p. 166).

En la dialéctica de Hegel, el movimiento de las formas históricas de la vida y la conciencia humanas se produce a través de "una negación determinada que a la vez cancela y preserva", una "'superación' que sintetiza términos opuestos en una 'unidad conceptual' más integrada y compleja" (Sinnerbrink, 2007, p. 166). Se trata de un proceso mediante el cual se comprende que una forma histórica general de vida genera una forma contradictoria contenida en ella y, mediante un proceso de desarrollo histórico dinámico, las dos formas se subsumen y se transforman —superan— mediante una nueva síntesis en una nueva forma. Esta nueva forma, a su vez, contiene sus propias contradicciones, que se desarrollarán hacia una nueva superación, y así sucesivamente.

La explicación que Hegel hace del proceso y las etapas de la creciente expresión histórica del *Geist* en las

actividades humanas en la *Fenomenología del espíritu* es compleja, ya que pretende ser una explicación de todas las etapas de la conciencia que Hegel considera posibles. Sin embargo, los detalles de esta historia no son importantes para nuestros propósitos porque Merleau-Ponty rechaza este aspecto de Hegel tal como él lo entiende. Es decir, rechaza la concepción del mundo como expresión del *Geist* y la explicación de las etapas que Hegel afirma que implica la evolución del *Geist*.

La apropiación de Merleau-Ponty y el "saber absoluto" de Hegel

Según la lectura de Merleau-Ponty, Hegel sostiene que lo mental y lo físico están unidos en una realidad última: el "*Geist* universal". Desde esta perspectiva, Hegel entiende el *Geist* universal como la unidad de toda la oposición dialéctica, incluyendo lo particular y lo general. El *Geist,* entonces, es de hecho la totalidad de lo que existe, tal como realmente es.

El "idealismo absoluto" de Hegel se interpreta como una reminiscencia del panteísmo porque se considera que sostiene que, en última instancia, las mentes individuales de los seres humanos finitos son perspectivas de una mente divina universal llamada *Geist*: "El espíritu es esta sustancia absoluta que es la unidad de las diferentes autoconciencias independientes" (Hegel, 1979, p. 110). También se considera que Hegel sostiene la opinión de que, en cada etapa superior de desarrollo, el *Geist* se acerca a la comprensión de sí mismo. La culminación de este proceso histórico es el "conocimiento absoluto" (*Absolute Wissen*), por el cual hay una "'unidad de pensamiento y ser' y el Espíritu… se conoce a sí mismo como Espíritu" (Hegel, 1979, p. 493). En la concepción de Hegel del conocimiento absoluto, como lo expresa Stephen Priest (1998):

> No hay diferencia entre *saber lo que es* y *ser lo que es*: es lo que sabe y sabe lo que es. Todas las diversas estructuras dialécticas de la conciencia y la autoconciencia se subsumen o se *aufgehoben* en la síntesis especulativa última de subjetividad y objetividad, epistemología y ontología (p. 40)[7].

Esta identidad de saber y ser en el "conocimiento absoluto" —la afirmación de que la conciencia y lo que existe son en última instancia idénticos— es la razón por la que la posición idealista de Hegel se considera un "idealismo absoluto".

Merleau-Ponty rechaza el "idealismo absoluto" de Hegel con su concepto de "*Geist* universal", creyendo que Hegel no logra apreciar la importancia de las ideas que su fenomenología ayuda a revelar. La más importante de ellas es que la "encarnación" concreta de la conciencia en una situación cultural e histórica impone restricciones a la experiencia humana y, por lo tanto, al conocimiento humano. Para Merleau-Ponty, siguiendo a Kierkegaard, el aspecto metafísico de la filosofía de Hegel que he estado describiendo "no nos ofrece nada más que un 'palacio de ideas'... donde todas las antítesis históricas son superadas, pero solo por el pensamiento" (Merleau-Ponty, 1964a, p. 64). Como observa Hubert Dreyfus (1964), en opinión de Merleau-Ponty: "Hegel intenta superar la incompletitud y las contradicciones de la experiencia individual absorbiendo al individuo en una armonía universal, eliminando así al perceptor encarnado... que planteó las dificultades originales" (p. xviii). Merleau-Ponty considera que esta parte de su filosofía es profundamente errónea y sostiene que:

> En la medida en que Hegel redujo la historia a la historia del espíritu, encontró la síntesis final anunciada y

[7] Véase también, Hegel (1979, p. 490).

> garantizada en su propia conciencia, en su certeza de haber comprendido completamente la historia y en la realización misma de su filosofía. ¿Cómo podía dejar de ser optimista, cuando la historia era el retorno de la conciencia a sí misma y la lógica interna de la idea tal como la vivía en sí mismo atestiguaba la necesidad de este retorno y la posibilidad del hombre de alcanzar la totalidad y la liberación de la angustia? (Merleau-Ponty, 1964c, p. 81).

Mientras que, por el contrario, la filosofía existencial:

> que renuncia al Espíritu absoluto como fuerza motriz de la historia y que no admite en las cosas otra razón que la que revela su encuentro e interacción, no podría afirmar *a priori* la posibilidad de totalidad del hombre, postular una síntesis final que resuelva todas las contradicciones o afirmar su inevitable realización (Merleau-Ponty, 1964c, p. 81).

Hegel no aprende la lección que nos enseña la fenomenología sobre cómo la naturaleza perspectivista e incompleta de la experiencia perceptual cancela la posibilidad de cualquier sentido y dirección necesarios en la experiencia histórica. La visión de Hegel de un sentido implícito en toda experiencia que al final se hará plenamente explícito supera la contingencia y la perspectivista de nuestra experiencia perceptual vivida. Como nos ha mostrado Merleau-Ponty, somos seres irreductiblemente corpóreos y la contingencia de nuestra experiencia perceptual está en la base de todas nuestras actividades y esfuerzos culturales. De esto se desprende que no puede haber justificación para las afirmaciones sobre un logro último del orden social o cósmico en el sentido de Hegel.

El grado de transformación que sufren las ideas de Hegel en la apropiación de Merleau-Ponty se ejemplifica en el hecho de que él es capaz de hacer la sugerencia de

que deberíamos leer el "conocimiento absoluto" (*Absolute Wissen*) de Hegel en términos existencialistas: "el conocimiento absoluto, la etapa final en la evolución del espíritu como fenómeno donde la conciencia finalmente se vuelve igual a su vida espontánea y recupera su autoposesión, tal vez no sea una filosofía sino una forma de vida" (Merleau-Ponty, 1964a, p. 64). Desde cualquier punto de vista, esta es una interpretación extremadamente heterodoxa del "conocimiento absoluto" que va en contra de la esencia del pensamiento de Hegel. Sin embargo, es un ejemplo poderoso de la "existencialización" de Hegel por parte de Merleau-Ponty. Y lo que comienza a ilustrarnos es el patrón mediante el cual Merleau-Ponty reúne los conceptos existenciales y hegelianos en su intento de formular una ontología fenomenológica. Los reúne para que los conceptos hegelianos puedan ser reformulados, dándoles una lectura completamente existencial diseñada para dar cuerpo y realzar su visión fundamentalmente existencialista. Así, se sugiere, en línea con su énfasis existencialista en la experiencia vivida y en la acción, que el "conocimiento absoluto" se interpreta en términos de una experiencia que no puede ser captada intelectualmente sino que, en cambio, debe ser vivida. Esta interpretación del "conocimiento absoluto" no es tanto una *incorporación* de la idea como una *transformación*. Merleau-Ponty no desarrolla esta sugerencia en detalle y quizás lo que realmente pretende aquí es llevar a los estudiosos hegelianos a una apreciación del concepto fenomenológico de la profundidad y riqueza de la experiencia perceptual vivida preobjetiva en términos poderosos con los que están familiarizados[8]. De este modo, les indica dónde deberían

---

[8] El tema "El existencialismo de Hegel" surgió a raíz de la conferencia de Jean Hyppolite, pronunciada el 16 de febrero de 1947 en el Instituto de Estudios Germánicos, que lleva el mismo título. "El gran interés de la conferencia de Hyppolite es que, en lo que se refiere al

realmente estar mirando si desean ver una superación genuina —viva— de las contradicciones conceptuales que preocupan a los filósofos de la tradición europea.

La existencialización que hace Merleau-Ponty de este concepto hegeliano no es simplemente la sugerencia de una manera en la que podríamos leer a Hegel para obtener una apreciación más completa de Hegel, sino que representa más bien la transformación de Hegel en Merleau-Ponty, por así decirlo. Lo que la sugerencia realmente equivale a una indicación de que el filósofo que presta atención a la experiencia vivida preobjetiva encuentra una estructura experiencial que comparte ciertas cualidades que Hegel atribuye al "conocimiento absoluto". Es decir, es una unidad existencial —ser-en-el-mundo— que es anterior a la distinción entre sujeto y objeto. También es una unidad existencial de ser y "conocimiento" en el sentido de que la percepción preobjetiva implica simultáneamente una relación intencional y ontológica con el mundo: una relación intencional prerreflexiva y una relación existencial. Es tanto nuestro acceso al ser a través del mundo percibido como una especie de "conocimiento" que vivimos. No solo captamos el ser reflexivamente, sino que *vivimos el ser* en la relación cuerpo-mundo, y nuestra captación prerreflexiva del mundo percibido es una especie de "*conocimiento* antepredicativo" (Merleau-Ponty, 2002, p. 82)[9]. Así, Merleau-Ponty habla del filósofo como alguien que intenta capturar en la reflexión nuestra "complicidad" corporal prerreflexiva vivida con el mundo, un "pacto" primordial del cual nuestro ser corporal prerreflexivo "sabe" más que

existencialismo, inicia la traducción que iluminará los debates de nuestro tiempo" (Merleau-Ponty, 1964a , p. 64).

[9] Énfasis agregado.

nosotros a partir de nuestra postura reflexiva explícita hacia él.

Los tres sentidos principales de la dialéctica en la *Fenomenología de la percepción*

Aunque la descarada existencialización que hace Merleau-Ponty del "saber absoluto" sirve para indicar algo de la manera en que Merleau-Ponty trata los conceptos hegelianos en su apropiación transformadora, no hay nada teóricamente sustancial en esta sugerencia. Sin embargo, si nos centramos en la cuestión de la dialéctica, no se puede decir lo mismo. Merleau-Ponty incorpora la dialéctica dentro de un marco existencial-fenomenológico para proporcionar una "lógica" —una especie de pensamiento— que sea apropiada para la tarea de describir los fenómenos y sus relaciones tal como se revelan al fenomenólogo. De modo que cuando habla de sus categorías existenciales fundamentales como dialécticas, lo que afirma es que la dialéctica es la única manera de expresar las estructuras que están presentes en nuestra experiencia vital dinámica. Pero esto *solo* es así si reconfiguramos el pensamiento dialéctico, limitándolo estrictamente por el "principio de la fenomenología".

De modo que la "unidad dialéctica" en el sentido existencialista de Merleau-Ponty no es lo mismo que la superación (*aufheben*) de Hegel. En Hegel, una "unidad dialéctica" nace de una antinomia que se subsume en un proceso histórico de "superación", que implica una "negación determinada" que "cancela y preserva", sintetizando términos opuestos en una unidad más compleja. Este no es el caso de Merleau-Ponty debido a la primacía ontológica del mundo percibido preobjetivo, el mundo de nuestra experiencia vivida anterior a las distinciones entre sujeto y objeto.

Sentido 1 (la dialéctica del pensamiento objetivo) y sentido 2 (categorías existencial-dialécticas)

Merleau-Ponty sostiene que la naturaleza del mundo percibido preobjetivo es producir una antinomia del "pensamiento objetivo" —la antinomia del Empirismo[10] y el Intelectualismo, el realismo y el idealismo—, ya que se basa en la estructura binaria "o esto o aquello" inherente al pensamiento objetivo para representar nuestra experiencia vivida. Esta estructura antinómica es una característica necesaria de nuestra existencia natural debido al hecho de que vivimos en la "actitud natural". Merleau-Ponty describe nuestra actitud natural como una actitud que implica una "fe" prepredicativa fundamental, una especie de comprensión perceptiva primitiva de que existe un "mundo real" independiente del sujeto y totalmente independiente de los investigadores humanos. Se dice que el pensamiento objetivo, u objetivismo, surge de la actitud natural, ya que utilizamos nuestra tendencia intrínseca a entender la percepción a partir del modelo de los objetos como base para teorizar el mundo en las ciencias naturales. Y, cuando intentamos proporcionar una base *filosófica* a las ciencias, esta forma de pensamiento produce una marcada división entre sujeto y objeto que inevitablemente produce una antinomia irreconciliable, clásicamente en la forma del racionalismo y el empirismo.

La explicación que hace Merleau-Ponty de la relación entre el empirismo y el intelectualismo en su intento de dar sentido al ser preobjetivo es un ejemplo de cómo utiliza una estrategia dialéctica de argumentación. En la

---

[10] Sigo a Gardner y uso mayúsculas para indicar que me refiero al uso técnico de Merleau-Ponty. "Empirismo" se refiere a la filosofía empirista clásica, a la psicología que se basa en ella y al realismo científico. "Intelectualismo" se refiere a la filosofía de Kant, a la psicología que se basa en ella, al racionalismo del siglo XVII y al neokantismo francés del siglo XX.

Fenomenología de la percepción, Merleau-Ponty no se limita a afirmar y defender la posición que defiende, sino que aborda cada tema sucesivo del libro mediante una descripción y un análisis que esbozan enfoques familiares del fenómeno en cuestión y luego los "mide" en relación con el fenómeno que pretenden explicar. Hacer esto les permite demostrar sus propias deficiencias. Merleau-Ponty describe primero una explicación empirista del fenómeno en cuestión, en la que se sostiene que el sujeto es inherentemente pasivo y que está sujeto a la acción de un mundo externo objetivo. Analizar esta explicación en relación con el fenómeno que pretende explicar revela una explicación insuficiente de la contribución de la subjetividad. Merleau-Ponty se inclina entonces por una teoría intelectualista como alternativa, en la que el sujeto es visto como inherentemente activo, constituyendo el mundo de la experiencia. El análisis de esta teoría en relación con el fenómeno que pretende explicar revela una explicación insuficiente de la contribución del cuerpo y del mundo, la dimensión pasiva de los fenómenos. Merleau-Ponty sostiene entonces, como señala John Russon (2010), que:

> Las características positivas del fenómeno reveladas a través de estos relatos, junto con sus insuficiencias mutuas, se muestran entonces para señalar la necesidad de una tercera forma de explicación del fenómeno que revela que el sujeto —y *mutatis mutandis* el objeto— es un ser-en-el-mundo, una condición que... necesariamente subyace y hace posible los tipos de actitudes que el empirismo y el [Intelectualismo] presumen ser primarios (pp. 32-33).

Al pensar —desde dentro— en las implicaciones de las teorías unilaterales, Merleau-Ponty muestra cómo ambas necesitan ser complementadas por lo que excluyen como opuesto. Pero luego pasa a mostrar cómo estas teorías "objetivistas" están atrapadas en una relación antinómica

entre sí porque su significado deriva de una forma más básica de experiencia que no se define en términos de la antítesis que caracteriza a los dos opuestos y que proporciona sus condiciones de posibilidad. De modo que el paso del pensamiento objetivo al pensamiento fenomenológico-existencial implica una interacción dialéctica entre las afirmaciones del empirismo y el intelectualismo que se "resuelve" en el paso al existencialismo: una "tercera forma de dar cuenta del fenómeno". Sin embargo, es importante enfatizar que la "resolución" de la estructura antinómica del pensamiento objetivo se logra a través de la fenomenología del mundo percibido prerreflexivo. El argumento es el siguiente: lo que la descripción fenomenológica descubre es que las antinomias están siempre ya "superadas" en este nivel preobjetivo de experiencia. Esto se debe a que en este nivel nos experimentamos a nosotros mismos, no como almas cartesianas en cuerpos mecánicos, sino como "sujetos corporales". Merleau-Ponty sostiene que una expresión central de nuestra ambigüedad ontológica fundamental puede verse en nuestra experiencia del "cuerpo vivido". El cuerpo es vivido por mí como ambiguo entre la noción de un "sujeto" puro —una conciencia pura— y un "objeto" puro, en el sentido de una sustancia extensa. Lo que revela la investigación fenomenológica es que el cuerpo que vivimos no puede ser caracterizado adecuadamente por ninguno de estos conceptos básicos del pensamiento objetivo. Por lo tanto, argumenta Merleau-Ponty, solo una dialéctica existencial puede hacerlo. Así tenemos la categoría ontológica —la categoría existencial-dialéctica— "cuerpo-sujeto" para expresar la ambigüedad irresoluble que vivimos, en tanto que somos un "percibir/percibido". Experimento fenoménicamente mi cuerpo al vivir a través de él, como aquello a través de lo cual hay un mundo perceptual. Y sin embargo, en la forma en que otros pueden percibir mi cuerpo como una exterioridad en el

mundo, yo soy un "percibido" para otros. Por lo tanto, soy un percibir/percibido.

Del mismo modo, experimentamos el mundo no como algo completamente independiente de nosotros, como una totalidad de objetos, sino como el mundo fenomenológico horizontal y perspectivo de nuestra experiencia concreta: un "mundo para nosotros". No experimentamos los objetos como cosas en sí absolutas e independientes del sujeto; más bien, experimentamos los objetos en perspectiva, como una trascendencia en la inmanencia, un "en sí para nosotros" (Merleau-Ponty, 2002, p. 375). En conexión con esto está la estructura existencial-dialéctica de la relación cuerpo/mundo. La filosofía de Merleau-Ponty es "dialéctica" en el sentido de que ve las relaciones entre los humanos y el mundo como consistentes en un "entrelazamiento" complejo e inextricable entre el cuerpo y el mundo. Merleau-Ponty rechaza el supuesto (cartesiano) de que el mundo y el sujeto son ontológicamente separables. Lo que revela la investigación fenomenológica es que toda nuestra experiencia está fundamentalmente orientada hacia el mundo, a través de nuestra relación intencional prerreflexiva. No puede haber objetos de experiencia excepto a través de nuestra adopción de esos objetos como figuras que se destacan sobre un fondo, o mundo, que es esencial para que sean los objetos que son. Para nosotros, el mundo está "siempre ya ahí", somos conciencia-para-un-mundo. Del mismo modo, no puede haber una concepción del "mundo" excepto a través de las capacidades del cuerpo-sujeto para tener un mundo. Un mundo es aquello que se estructura en relación con las exploraciones corporales de un sujeto motor-intencional. Así, la estrategia filosófica de Merleau-Ponty para lidiar con la ambigüedad irremovible de la relación cuerpo/mundo es conceptualizarla, sobre bases

fenomenológicas, como la estructura existencial-dialéctica "ser-en-el-mundo".

Las referencias de Merleau-Ponty a Hegel no siempre dejan clara su postura de inmediato y están escritas de una manera que invita a malentendidos. Por ejemplo, en relación con la oposición entre "ser para sí" y "ser en sí", argumenta que:

> La síntesis de *en sí* y *para sí*, que da origen a la libertad hegeliana, tiene, sin embargo, su verdad. En cierto sentido, *es la definición misma de la existencia*, puesto que se realiza en cada momento ante nuestros ojos en el fenómeno de la presencia, para luego volver a realizarse rápidamente, puesto que no evoca nuestra finitud (Merleau-Ponty, 2002, p. 528)[11].

Así, para Merleau-Ponty, "la síntesis vivida de sujeto y objeto" se "realiza a cada instante ante nuestros ojos" en nuestra experiencia preobjetiva precisamente porque somos una trascendencia hacia un mundo, no un sujeto puro. Pero esto se debe también a que "el mundo" desafía el estatus de objeto puro debido a su papel coconstitucional respecto del mundo percibido. Este proceso primordial es "la definición misma de la existencia".

Sin embargo, la referencia que Merleau-Ponty hace aquí a Hegel puede ser engañosa, porque su discurso sobre "la síntesis de *en sí* y *para sí*" como algo que "tiene su verdad" podría interpretarse como una sugerencia de que hay dos partes separadas que se unen y se sintetizan. Pero esto no es lo que Merleau-Ponty quiere decir. La frase clave aquí es que "la síntesis de en sí y para sí" es una idea que "*tiene su verdad*". Al decir "tener su verdad", Merleau-Ponty quiere decir que, en la medida en que la idea hegeliana de

[11] Énfasis agregado.

identidad especulativa articula un tema que su fenomenología capta más fielmente en su explicación del cuerpo-sujeto como ser-en-el-mundo, se aproxima a nuestra verdadera estructura ontológica. Ser-en-el-mundo es el concepto ontológico fundamental para Merleau-Ponty, que expresa una unidad existencial primordial. En realidad, aquí no hay "opuestos" porque, estrictamente hablando, las dos partes putativas (*en-sí/para-sí*) no existen. De hecho, son un producto de considerar la cuestión desde la perspectiva del pensamiento objetivo. En realidad, los términos captan dos momentos inseparables de un todo existencial primordial.

Merleau-Ponty utiliza el concepto de "unidad existencial-dialéctica" para caracterizar este todo existencial primordial, ya que consta de dos aspectos diferenciables, aunque en última instancia inseparables. Desde esta perspectiva, la "unidad" debe entenderse en el sentido de "dependencia dialéctica". Como lo expresa Stephen Priest (1998):

> a y b son dialécticamente dependientes si y solo si, si no es a, entonces no es b, y si no es b, entonces no es a. De este modo, tenemos la tesis de que no hay sujeto sin mundo y situación, y no hay mundo ni situación sin sujeto. El sujeto, por una parte, y el mundo o la situación, por otra, son entonces "idénticos" en el sentido de que son partes de un único todo existencial, o unidad existencial primordial (p. 50).

Por paradójico que parezca, dice Merleau-Ponty, es precisamente lo que nos revela la fenomenología.

La discusión precedente ha especificado dos de los tres sentidos principales de "dialéctica" para Merleau-Ponty. El primer sentido es el de una forma dialéctica de argumentación que articula las relaciones dialécticas entre empirismo e intelectualismo, y su "superación" en la

fenomenología de la experiencia vivida preobjetiva. Esta es la dialéctica del pensamiento objetivo de Merleau-Ponty. El papel que desempeña aquí el término "dialéctica" es el de expresar tanto a) la estructura del argumento como b) la estructura de la relación entre sujeto y objeto que articula su argumento. Básicamente, si se sigue el empirismo hasta sus límites conceptuales se llega al intelectualismo y viceversa, siempre que se piense dentro del marco del pensamiento objetivo. Solo yendo más allá del pensamiento objetivo se puede dar sentido a su fundamento existencial. De modo que una "dialéctica del pensamiento objetivo" nos señala la dirección del fundamento existencial.

Cuando llegamos a ese terreno, el segundo uso principal de "dialéctica" sirve para caracterizar la naturaleza de ese terreno. Este uso opera en la articulación de las "unidades" existenciales-dialécticas de "cuerpo-sujeto" y "ser-en-el-mundo", más allá de las limitaciones del pensamiento objetivo. Estos usos distintos, tomados en conjunto, ilustran cómo el "ser preobjetivo" funciona *como* término mediador *y* fundamento simultáneamente. Sin embargo, en su papel de mediador, enfáticamente no está mediando entre dos cosas individuales genuinamente separadas —cuerpos y mentes, sujetos y objetos—; más bien, *parece estarlo* cuando abordamos el tema *desde la perspectiva del pensamiento objetivo*. Y abordar la cuestión desde la perspectiva del pensamiento objetivo es algo que inevitablemente tenemos que hacer porque vivimos en la actitud natural. Así pues, en relación con el papel del ser preobjetivo como fundamento existencial, debería quedar claro ahora que, en la formulación de categorías y relaciones ontológicas básicas, es el modo existencial de interpretación el que constituye el uso más fundamental. Esto se debe a que las relaciones existencial-dialécticas que se articulan en los términos ontológicos "cuerpo-sujeto" y

"ser-en-el-mundo" proporcionan las condiciones de posibilidad para la dialéctica del pensamiento objetivo que se desarrolla en la contienda entre empirismo e intelectualismo. Así pues, el segundo uso principal —categorías existencial-dialécticas— sustenta al primero, la dialéctica del pensamiento objetivo.

Sentido 3 (la dialéctica a nivel del lenguaje y la cultura)

El tercero de los tres usos principales de la dialéctica en Merleau-Ponty es la dialéctica en el nivel del lenguaje y la cultura. Es a esta dialéctica a la que se refiere Taylor Carman cuando dice que, para Merleau-Ponty, la dialéctica:

> parece consistir en una especie de holismo, una apreciación de la superficialidad de los dualismos familiares, la dependencia mutua de sus términos y la manera en que nuevas formas de comprensión emergen no por confirmación o refutación directa de juicios considerados, sino de manera fluida e impredecible a través de transformaciones en nuestras formas de ser en el mundo (Carman, 2008, p. 171).

Esta dialéctica existencial aborda una ambigüedad irresoluble que se revela en la fenomenología de la experiencia cultural. Nuestra experiencia cultural es fundamentalmente una experiencia histórica, y la historia también es ambigua entre lo objetivo y lo subjetivo. Esto se debe a que los acontecimientos del pasado llegan a entenderse solo a través de interpretaciones humanas particulares, y estas interpretaciones de los acontecimientos pasados continúan influyendo en los acontecimientos futuros. Así, mientras que en cierto sentido "*receive*" una "herencia de ideas" que son, como tales, "externas" a nosotros, esta herencia "externa" solo es accesible a través de nuestras interpretaciones "subjetivas", que necesariamente "inyectan" en ellas

nuestra "propia y siempre diferente manera de ser" (Merleau-Ponty, 1964d, p. 224). Así, como dice Merleau-Ponty, al "retomar" una tradición cultural de pensamiento "la transformamos por el mismo hecho de que llegamos a conocerla" (Merleau-Ponty, 1964d, p. 224). Y así, "nuevas formas de comprensión emergen no por confirmación o refutación directa de juicios meditados, sino de manera fluida e impredecible a través de transformaciones en nuestras formas de estar en el mundo" (Carman, 2008, p. 171). La "fluidez" e "imprevisibilidad" del cambio cultural son una función del proceso intrínsecamente creativo de "asumir" una tradición de pensamiento o práctica cultural. Merleau-Ponty sostiene que solo un existencialismo dialéctico podría hacer justicia a esta estructura ambigua de nuestra experiencia vivida, porque explica la manera en que nosotros, como individuos, debemos hacer "nuestra" la tradición cultural en la que nos criamos mediante la apropiación de sus creencias y prácticas, "asumiendo", como dice Merleau-Ponty. Y como este "asumir" ocurre a nivel individual por un sujeto participante activo, en oposición a un sujeto que es el receptáculo pasivo de la tradición cultural, es, como observa Merleau-Ponty, un proceso intrínsecamente creativo.

Es importante señalar aquí que, cuando Merleau-Ponty utiliza la dialéctica para explicar el cambio cultural, este cambio histórico dialéctico a nivel de la cultura humana se sustenta, no obstante, en sus categorías ontológicas más fundamentales; el cuerpo-sujeto, el ser-en-el-mundo y también el objeto como un "en-sí-para-nosotros" (Merleau-Ponty, 2002, p. 375). Por lo tanto, nuevamente la dialéctica se ve limitada por la fenomenología existencial, formando una concepción existencial-dialéctica del cambio cultural.

Conclusión

En este texto he señalado la forma singular en que Merleau-Ponty combina el concepto de "dialéctica" en el marco de su ontología existencial. Lo hace con el fin de articular la naturaleza fundamentalmente ambigua del mundo vivido que revela la fenomenología de la experiencia perceptual. El uso que Merleau-Ponty hace de la dialéctica es tal que el término puede ser muy engañoso para los intérpretes de su posición si no entendemos la forma en que su uso se distingue del de Hegel. La incorporación de la dialéctica como un medio para articular su visión del cuerpo-sujeto vivido como finito, histórico y situado transforma decisivamente el significado de la dialéctica desde su concepción hegeliana original. Para Hegel, la historia se entiende como la realización de la razón, y los acontecimientos históricos individuales se consideran como la expresión de relaciones lógicas entre ideas. Merleau-Ponty, por el contrario, entiende la historia como un proceso abierto que no tiene ninguna dirección intrínseca. Esto se debe a que entiende que los acontecimientos y procesos históricos se basan en la historicidad concreta de los individuos vividos, y esos individuos siempre tienen la capacidad creativa de reinterpretar su historia y su situación presente y, por tanto, la libertad de reorientar su curso futuro.

Como he sostenido, la filosofía de Merleau-Ponty implica tres usos principales de la "dialéctica". El primero es su dialéctica del pensamiento objetivo, que utiliza una forma dialéctica de argumentación para articular la relación dialéctica entre las formas teóricas antinómicas del empirismo y el intelectualismo, y su "superación" en la fenomenología de la experiencia vivida preobjetiva. En segundo lugar, la exploración de lo preobjetivo conduce a la formulación de categorías existenciales-dialécticas destinadas a captar la estructura ontológica del "cuerpo-

sujeto" como "ser-en-el-mundo". En tercer lugar, la situación concreta del sujeto en un contexto cultural se expresa en términos de una dialéctica a nivel del lenguaje y la cultura, una dialéctica de transmisión y cambio cultural a medida que los individuos modifican su cultura en el proceso mismo de reproducirla.

Con respecto al método, Merleau-Ponty sostiene que la dialéctica no solo es apropiada para la *descripción fenomenológica* sino que, de manera más general, una concepción dialéctica está incorporada en una visión existencialista de la razón que es apropiada para la *teorización ontológica*. Así pues, a pesar de su origen hegeliano y de su forma general, debería quedar claro ahora que la concepción existencialista de la razón de Merleau-Ponty, como señala Herbert Spiegelberg (1981), definitivamente "no es la de la lógica hegeliana, que es inteligible de principio a fin y autosuficiente" (p. 534). Más bien, en línea con la inversión de prioridades de Merleau-Ponty, la estructura racional del mundo, y por tanto lo que él considera una concepción viable de la razón, se entiende que deriva del orden y la estructura que se encuentran en la experiencia perceptiva vivida.

En consonancia con la opinión de Merleau-Ponty de que el ser siempre excede las capacidades de la razón, habla de un "misterio de la razón" y afirma que: "la racionalidad está precisamente proporcionada a las experiencias en las que se revela. Decir que existe racionalidad es decir que las perspectivas se mezclan, las percepciones se confirman entre sí, surge un sentido" (Merleau-Ponty, 2002, p. xxii). Con su versión "existencializada" de una concepción hegeliana de la razón, Merleau-Ponty (2002) afirma: "el pensamiento del filósofo es suficientemente consciente como para no anticiparse a sí mismo y dotar a sus propios resultados de una forma cosificada en el mundo" (p. xxii). El filósofo, desde esta perspectiva, busca "concebir el

mundo, los otros y a sí mismo y sus interrelaciones", pero no "redescubre una racionalidad ya dada". Más bien, el mundo, los otros y el yo, y sus interrelaciones, "se establecen a sí mismos", y por lo tanto "establecen la racionalidad", mediante "un acto de iniciativa que no tiene garantía de ser, y su justificación descansa enteramente en el poder efectivo que nos confiere de asumir nuestra propia historia" (Merleau-Ponty, 2002, p. xxii). Esto ayuda a resaltar el sentido de la afirmación *prima facie* opaca de Merleau-Ponty en el prefacio de la *Fenomenología de la percepción* de que: "el mundo fenomenológico no es la expresión explícita de un ser preexistente, sino la exposición del ser. La filosofía no es el reflejo de una verdad preexistente, sino, como el arte, el acto de dar existencia a la verdad" (Merleau-Ponty, 2002, p. xxii). De modo que la verdad se "crea" de un modo similar a como se crea una obra de arte, es decir, implica actos históricos únicos que representan una confluencia única de fuerzas, que dependen de la estructura del ser humano y de la estructura del lenguaje y la cultura a través de las cuales se articula. Por lo tanto, se trata de "una declaración del ser" en el sentido de que la racionalidad y la verdad no simplemente "preexisten" a nuestra experiencia, para ser descubiertas, sino que se constituyen *a través* del sujeto en su relación co-constitutiva con el ser.

Y si los oponentes plantean la cuestión de "cómo es *posible* esta creación" y si "no recupera en las cosas una Razón preexistente", la respuesta es: "el único *Logos* preexistente es el mundo mismo, y la filosofía que lo trae a la existencia visible no comienza siendo posible; es actual o real como el mundo del que es parte" (Merleau-Ponty, 2002, p. xxii). Aquí podemos ver la concepción dialéctica de la razón de Merleau-Ponty conectada con su énfasis existencialista en un "positivismo fenomenológico que basa lo posible en lo real" (Merleau-Ponty, 2002, p. xix). Es

esta combinación única de puntos de vista la que le permite declarar que:

> La racionalidad no es un *problema*. No hay detrás de ella ninguna incógnita que haya que determinar por deducción o, a partir de ella, demostrar inductivamente. Somos testigos a cada minuto del milagro de la experiencia relacionada, y sin embargo, nadie sabe mejor que nosotros cómo se produce ese milagro, pues nosotros mismos somos esa red de relaciones. El mundo y la razón no son problemáticos. Podemos decir, si queremos, que son misteriosos, pero su misterio los define... (Merleau-Ponty, 2002, p. xxxiii).

Para Merleau-Ponty la razón no es un problema precisamente porque sostiene que "el sentido de las cosas debe surgir de su propio dinamismo y no puede medirse mediante alguna 'razón' extraña, predefinida y estática" (Russon, 2010, p. 21). Esta concepción dinámica y dialéctica de la razón es, en su opinión, el núcleo de su deuda hegeliana. Hegel fue el primero en "explorar lo irracional e integrarlo en una razón ampliada" y Merleau-Ponty "retoma" este nuevo modelo de "razón, más amplia que el entendimiento" que proporciona al filósofo una racionalidad capaz de respetar "la variedad y singularidad de las conciencias individuales, las civilizaciones, los modos de pensar y la contingencia histórica" (Merleau-Ponty, 1964a, p. 63). Según él, esta concepción dialéctica de la razón solo se materializa en el contexto de la fenomenología existencial, porque, en el intento de hacer justicia a la singularidad de la naturaleza y del ser corpóreo, en toda su riqueza y complejidad, descubrimos que se requiere un nuevo tipo de dialéctica abierta. Esta dialéctica existencial rechaza la síntesis totalizadora de Hegel y, en cambio, se centra en los tres usos principales que he esbozado. Solo este modelo de racionalidad es adecuado para la tarea de captar la estructura dinámica de la relación preobjetiva cuerpo/mundo, así como la

estructura dinámica de la constitución recíproca entre el individuo y el contexto cultural.

Referencias

Carman, T. (2008). *Merleau-Ponty.* Routledge.

Cerbone, D. R. (2006). *Understanding Phenomenology.* Acumen.

Dreyfus, H. (Ed.). (1964). Editor's Introduction. Merleau-Ponty, M. *Sense and Non-Sense*. Northwestern University Press.

Gardner, S. (2007). Merleau-Ponty's Transcendental Theory of Perception. https://sas-space.sas.ac.uk/601/1/S_Gardner_Merleau-Ponty.pdf

Hammond, M., Howarth, J. & Keat, R. (1991). *Understanding Phenomenology.* Blackwell.

Hegel, G.W.F. (1979). *Phenomenology of Spirit.* Oxford University Press.

Hyppolite, J. (1974). *Genesis and Structure of Hegel's* Phenomenology of Spirit. Northwestern University Press.

Kant, I. (1933). *Critique of Pure Reason.* Macmillan.

Macann, C. (1993). *Four Phenomenological Philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty.* Routledge.

Merleau-Ponty, M. (1964a). Hegel's Existentialism. *Sense and Non-Sense*. Northwestern University Press, 63-70.

Merleau-Ponty, M. (1964b). Author's Preface. *Sense and Non-Sense*. Northwestern University Press, 3-5.

Merleau-Ponty, M. (1964c). The Battle over Existentialism. *Sense and Non-Sense*. Northwestern University Press, 71-82.

Merleau-Ponty, M. (1964d). Man and Adversity. *Signs*. Northwestern University Press, 224-226.

Merleau-Ponty, M. (1964e). Marxism and Philosophy. *Sense and Non-Sense*. Northwestern University Press, 125-136.

Merleau-Ponty, M. (2002). *Phenomenology of Perception*. Routledge.

Moran, D. (2000). *Introduction to Phenomenology*. Routledge.

Priest, S. (1998). *Merleau-Ponty*. Routledge.

Redding, P. (2014). Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

Romdenh-Romluc, K. (2010). *Merleau-Ponty and Phenomenology of Perception*. Routledge.

Russon, J. (2010). Dialectic, Difference and the Other: The Hegelianizing of French Phenomenology. Lawlor, L. (Ed.). *The History of Continental Philosophy Volume 4. Phenomenology: Responses and Developments*. University of Chicago Press, 17-42.

Singer, P. (1995). Hegel. Honderich, T. (Ed.). *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford University Press.

Sinnerbrink, R. (2007). *Understanding Hegelianism*. Acumen.

Spiegelberg, H. (1981). *The Phenomenological Movement*. Martinus Nijhoff.

El proyecto fenomenológico de Maurice Merleau-Ponty

Leandro Sánchez Marín
Universidad de Antioquia

I

Ni las matemáticas ni la psicología lograron satisfacer el proyecto husserliano de fundar una ciencia que diera cuenta del auténtico valor de la filosofía aportando al desarrollo de la verdad. Para Husserl los procesos matemáticos establecen en extremo una posición logicista y la psicología lleva a la afirmación de una tendencia psicologista. Ambas concepciones se estancan en asuntos de escuela y refuerzan la crisis de las ciencias humanas que cierra el siglo XIX y abre el siglo XX, y de lo que se trata para Husserl es de no dejar avanzar estas posiciones y aceptar su papel usurpador, es decir, no dejar que ocupen de manera ilegítima el lugar de la filosofía. En medio de todo esto, notó que el sentido más profundo del ser de las cosas, lo que distingue a una de otra, lo que hace que X sea X, reside en la conciencia. No en una forma de la conciencia que se opone al mundo como propiedad exclusiva de quien lo piensa y reflexiona sobre él, sino más bien como una forma de la conciencia que comprende "el principio por el cual todo ser puede recibir su sentido y su valor como ser para nosotros" (Merleau-Ponty, 2011, p. 35). Es decir, una conciencia que establece como principio fundamental su carácter intencional, una que está dirigida

hacia el mundo y que aporta sentidos y significados que de otra manera permanecerían opacos para nosotros. La conciencia entonces, para el fenomenólogo, no es un atributo exclusivo del sujeto y su movimiento no es unilateral y meramente hacia lo que este desea conocer, más bien, la conciencia es el replanteamiento del orden del mundo a partir del reconocimiento de lo que este *significa* y no de lo que este *es*, pues "ningún ser tendría valor, en tanto ser, para nosotros, sino en tanto se ofrece como *sentido* a la conciencia" (Merleau-Ponty, 2011, p. 36).

De esta manera, la forma en la cual advertimos que esta reformulación de la conciencia se lleva a cabo dispone para ello uno de los archicitados motivos de la filosofía de Husserl: la reducción fenomenológica. Ya desde las posiciones del escepticismo antiguo, pasando por Descartes y hasta la suspensión de lo ético en Kierkegaard, la manera en la cual se presenta esta reducción adquiere varias caras. Pero no será sino hasta Husserl que ella suponga también una verdadera revolución epistémica, pues con él no se trata simplemente de una suspensión que anula todo compromiso o de un ejercicio de pausa ante la imposibilidad de expresar un mandato ético. Si bien en Husserl esta suspensión del juicio es accesoria y no esencial, un medio y no un fin en sí mismo, no por ello pierde el valor fundamental requerido por la fenomenología. Como dice Maurice Merleau-Ponty (2011): "la reducción fenomenológica es la resolución, no de suprimir, sino de poner en suspenso y como fuera de acción todas las afirmaciones espontáneas en las cuales vivo, no para negarlas, sino para comprenderlas, para explicitarlas" (p. 36). Y esta acción solo puede ser llevada a cabo por la filosofía, más específicamente por una filosofía fenomenológica. Ello porque las consideraciones que sobre la conciencia tiene, por ejemplo, la psicología, se conforman con las descripciones según las cuales la

conciencia es una sumatoria de partes o una totalidad articulada, pues definir y explicar es su *leitmotiv* (motivo central) y no establecer una búsqueda de sentido siempre renovada. La fenomenología no acumula "montones de arena" (Merleau-Ponty, 2011, p. 38), sino que la disuelve su objeto en función de hallar las relaciones que lo constituyen como tal, que lo hacen ser lo que es. Por ello, a mi juicio, más allá del conocido pasaje que sugiere la necesidad de "volver a las 'cosas mismas'" (Husserl, 2013, p. 120), en la fenomenología aparece un segundo imperativo de igual validez y relevancia: "la conciencia es un objeto que hay que estudiar" (Merleau-Ponty, 2011, p. 39), pues no es un dato en el mundo que deba ser asumido como algo natural, ya que "la conciencia es susceptible de análisis intencional solamente y no de una simple constatación y notación" (Merleau-Ponty, 2011, p. 39). Aunque todo esto no implica un destierro de la psicología del plano de la investigación filosófica, para Husserl, el proyecto de una psicología eidética o de una psicología filosófica, continuará en pie y tomará forma a lo largo de su obra. En esta vía emergerán los primeros estudios fenomenológicos en Francia, teniendo como uno de sus protagonistas a Jean-Paul Sartre (Sánchez, 2024).

La constatación de Sartre, en sus primeros trabajos sobre fenomenología, de que todos los estudios sobre la imagen y lo imaginario son "letra muerta" (Merleau-Ponty, 2011, p. 41), son un avance dentro del campo de los estudios husserlianos, aunque al mismo tiempo cargan con el carácter aporético de no decir exactamente qué es lo que se resuelve con dicha constatación, pues en sus estudios "no se nos hace comprender, finalmente, qué es la imagen, cómo puede ser utilizada por el pensamiento, entrar en relaciones con ella, qué significa para un sujeto el predominio de la vida imaginaria" (Merleau-Ponty, 2011, p. 41). Aunque para ser justos con Sartre, y también con la

interpretación que Merleau-Ponty tiene de él, es necesario decir que el valioso aporte del punto de vista sartreano se puede notar en la siguiente aclaración:

> La imagen es... una pretensión para la presencia del objeto imaginario, pretensión que no es fundada. Es una ausencia de objeto que quiere hacerse pasar por una presencia del objeto. Es una *evocación* del objeto, en el sentido en que se habla de evocar los espíritus. Es una referencia del yo que piensa en tal o cual objeto real, existente en el mundo, con la pretensión de hacerla aparecer aquí y ahora, donde estoy... imaginar es formar un cierto modo de relación con el objeto ausente (Merleau-Ponty, 2011, p. 42).

También en los primeros ensayos filosóficos del joven Sartre, las emociones hacen parte de su exploración fenomenológica. Tradicionalmente, el abordaje de las emociones, según Sartre, se había hecho desde dos puntos de vista: 1) desde las manifestaciones corporales y 2) desde las representaciones. A Partir de la crítica de estas dos perspectivas, Merleau-Ponty deriva el punto central de la intervención de Sartre:

> En lo que concierne a la emoción, la reflexión eidética se preguntará: ¿después de todo qué es estar emocionado?, ¿cuál es el sentido de la emoción?, ¿a qué tiende la emoción? ¿Se puede concebir una conciencia que no sea capaz de emoción? Y si no ¿por qué? Se toma a la emoción como un acto total de la conciencia, corno cierto tipo de relación con el mundo, tratándose de determinar adónde tiende (Merleau-Ponty, 2011, p. 43).

Lo que todas estas inquietudes hacen explícito es la ampliación de los espacios donde el filósofo explora los asuntos relacionados con la conciencia y su propia situación como individuo en el mundo. De ahí que Merleau-Ponty (2011, p. 45), acertadamente, ya vea en los desarrollos fenomenológicos de Sartre el germen del

existencialismo, al apuntar que la "investigación de la esencia" (fenomenología) es al mismo tiempo "análisis de la existencia" (existencialismo). Adjunto a esto también está el reconocimiento de una ambigüedad fundamental respecto de lo que es el ser humano: el concepto de ser humano, para los fenomenólogos existencialistas, "no tiene nada de científico; es vago, confuso" (Merleau-Ponty, 2011, p. 46). Aunque no por ello las consideraciones psicológicas quedan gastadas.

El reconocimiento de la importancia de la psicología y, al mismo tiempo, de las falencias de la psicología empírica, fundan en Husserl la necesidad de vincular psicología y fenomenología. Merleau-Ponty, considera de gran importancia analizar esta relación con el fin de trazar los alcances y las limitaciones del concepto de psicología eidética o psicología fenomenológica. Es un punto común, cree Merleau-Ponty, señalar dos puntos críticos en relación con la psicología eidética. Por un lado, existe el reproche según el cual esta formulación del asunto deriva en una posición de introspección. Señalamiento que Merleau-Ponty subestima al comentar que ni siquiera en el cartesianismo la conciencia se presenta como un punto aislado de manera absoluta respecto del mundo exterior; ha sido tal vez un prejuicio extendido en la tradición señalar a Descartes como un defensor de posiciones solipsistas, pues más allá de su reivindicación del *cogito,* no se debe olvidar que este siempre está en función de la constatación de la existencia. Así lo cree Husserl y por ello esta primera crítica pierde su validez. Merleau-Ponty (2011) responde ante ello que "para que un saber sea posible es necesario que yo este separado de mi mismo y del otro" (p. 47).

En contraposición de lo anterior, existe una segunda crítica mucho más interesante y menos superficial.

Consiste en señalar que el papel de la psicología en su conjunción con la fenomenología es menor, más accidental que sustancial y que por ello podría estar subordinada en estricta jerarquía y en un lugar de inferioridad respecto de la filosofía, pues solo se encargaría de estudiar los meros detalles.

El ejemplo de Galileo y la investigación experimental de la física, desarrollado por Husserl y avalado por Merleau-Ponty, es un punto de partida propicio para dar cuenta de este segundo cuestionamiento. En las investigaciones de Galileo se puede notar un impulso al esclarecimiento del mundo, no solo hacia la afirmación de los hechos. Si bien estudió las causas y relaciones de las cosas en el mundo, no las asume como meros datos susceptibles de clasificación, él hace notar lo que existe y también explora su significado; no es de su interés simplemente registrar los fenómenos a partir de etiquetas, pues advierte que en sus exploraciones también está en juego un sentido de la verdad. De esta manera, las esencias aparecen como una instancia ineludible de toda investigación positiva. En sus propósitos, tanto la psicología como la fenomenología tienen un talante *descriptivo* y por ello, ninguna de las dos hace "matemática de los fenómenos" o "geometría de lo vivido" (Merleau-Ponty, 2011, p. 51). Es quizás por ello que el proyecto husserliano de una psicología eidética, encuentra su razón de ser y responde de manera lograda a las críticas que se le lanzan desde varias posiciones, tanto filosóficas como psicológicas, pues, desde el comienzo "se debe establecer una relación estrecha entre la intuición eidética y la experiencia que tenemos de hecho" (Merleau-Ponty, 2011, p. 52).

Husserl avanza en su pretensión de vincular fenomenología y psicología cuando se atreve a decir que

en realidad la intuición de las esencias (*wesenschau*) es un ejercicio que todo el mundo realiza:

> Todo el mundo ve, por así decir, constantemente ideas o esencias; todo el mundo usa de ellas en las operaciones del pensamiento libre de arruinar o no el principio de los puntos de vista profesado en la teoría del conocimiento (Merleau-Ponty, 2011, pp. 57-58).

Así pues, cabe preguntarse si lo que queda en la interpretación que Merleau-Ponty tiene sobre Husserl apunta a una obviedad o, como él dice, empuja a Husserl más allá de sus propios límites (Merleau-Ponty, 2011, p. 58), incitando a pensar en una especie de dialéctica que abraza la construcción fenomenológica y psicológica para redefinir las condiciones a partir de las cuales se presenta la vinculación de ambas tendencias[1].

II

Merleau-Ponty abre la *Fenomenología de la percepción* acusando su asombro debido a la exigencia de tener que explicar o responder a la pregunta: ¿qué es la fenomenología? Para él, un campo de estudio ya establecido como este no necesitaría un presentación antes de la elaboración del problema de la percepción, pero el autor también reconoce que la tal dificultad estriba en la ausencia de respuestas satisfactorias ante la pregunta en cuestión, esto más allá de las complejas discusiones que ha suscitado la fenomenología desde el mismo Husserl. La respuesta preliminar que, a su vez, ofrece Merleau-Ponty (1993) considera la definición tradicional de la fenomenología como el “estudio de las esencias” (p. 7).

[1] Cabe notar que el valor de la fenomenología no se encuentra solo en la problematización de asuntos internos de la misma disciplina, también reside en su carácter de “extrínseco”, pues ella puede servir de “guía, o directriz... para diferentes disciplinas filosóficas” (Daturi, 2023, p. 109).

Pero luego anexa que, desde su punto de vista, la fenomenología ha sufrido una suerte de renovación o , más bien, que ella se ha ubicado en un momento donde "res-sitúa" el asunto de las esencias en el ámbito de la existencia, lo que quiere decir que, en su propósito de comprensión del ser humano y del mundo, la fenomenología encuentra una relación fundamental entre las esencias y la facticidad.

Esta facticidad configura el mundo, el cual está dado antes de toda reflexión sobre él. Así, la fenomenología es una "filosofía trascendental" (Merleau-Ponty, 1993, p. 7), cuya tarea principal es poner entre paréntesis las afirmaciones y los juicios generados por una "actitud natural" (Merleau-Ponty, 1993, p. 7) que desborda sus consideraciones sobre el mundo y sobre la propia experiencia. Diferente de esta actitud natural es la actitud desprevenida con la que, según Merleau-Ponty, la fenomenología aborda el mundo para luego elevar a un estatus filosófico todo lo que aparece a través de ella. Esta segunda actitud, permite la reconsideración del mundo sin la mediación de la actitud natural, la cual está cargada de prejuicios. Esto y no otra cosa constituye el punto de partida de la fenomenología.

El postulado husserliano de un mundo de la vida (*Lebenswelt*) es uno de los elementos principales que Merleau-Ponty utiliza para justificar que la fenomenología es una tendencia existencial, que es fenomenología en el sentido de la exploración de la existencia, más allá del mismo Husserl y de sus pretensiones de que la filosofía pueda ser una ciencia exacta (Husserl, 2013, p. 611), pues lo "vivido" cobra un papel preponderante en relación a esa suspensión de las afirmaciones de la actitud natural frente al mundo. En vez de un choque de sentidos que se resuelve en la conceptualización de un sujeto que conoce, la

fenomenología debe explorar los mismos sentidos, por obvios que parezcan, para encontrar las esencias a partir de las cuales otras formas de conocimiento son posibles. En otras palabras, para Merleau-Ponty, la filosofía merece una reconsideración que anule o bloquee la continuidad respecto de sus métodos positivos para desarrollar el conocimiento. Y en la tendencia que inauguró Husserl parece estar la clave de este asunto. Las explicaciones causales de diversas disciplinas hacen parte de la continuidad procedimental con la que desea romper la fenomenología. Merleau-Ponty (1993) se propone "una descripción directa de nuestra experiencia tal como es" (p. 7), no como debería ser o como pretendamos que sea; los encadenamientos causales parecen ser aquellos que configuran los desbordes de la actitud natural frente a sus objetos de estudio.

En el mismo prólogo a la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty juega con la idea según la cual se podría aceptar que toda la filosofía como fenomenología y todos sus desarrollos desde Husserl y Heidegger, podrían ser nada más que un mito o una moda. No obstante, el prestigio de esta disciplina exigiría, en todo caso, una comprensión de por qué y en qué sentido podría ser un mito o una moda, esto tomando distancia de las descalificaciones de la disciplina a partir del sentido peyorativo de lo mítico y lo popular. Incluso debe asumirse con mucha seriedad el lugar de relevancia de la misma fenomenología más allá de las polémicas o los debates pasionales que se han suscitado y asumir que ella "se deja practicar y reconocer como manera o como estilo, existe como movimiento, antes de haber llegado a una conciencia filosófica total" (Merleau-Ponty, 1993, p. 8). Con esto último Merleau-Ponty quiere sugerir un cierto carácter implícito de la fenomenología en la historia de la filosofía. Dice que ya en Hegel, Kierkegaard, Nietzsche,

Marx o Freud, puede encontrarse un momento fenomenológico, no porque este pueda identificarse a través de citas textuales de sus obras, sino por la exigencia de cada uno de ellos, la cual los ha llevado a cuestionar lo dado y desacreditar a la actitud natural para poder encontrar los sentidos del mundo que esta misma actitud mantiene ocultos, borrosos o simplemente impensados. Es por ello, entonces, que "la fenomenología… exige dejar de lado tanto los marcos conceptuales como los supuestos de sentido común (dejar de lado la 'actitud natural') para poder llegar a la experiencia vivida desde la perspectiva de la primera persona" (Daly, 2016, pp. 179-180). No obstante, las afirmaciones que se establecen a partir de la actitud natural no deben ser subestimadas, más bien solo puestas en pausa, pues es a partir de ellas que trabaja la filosofía. "No renunciamos a las certidumbres del sentido común y de la actitud natural", dice Merleau-Ponty, porque "en calidad de presupuestos de todo pensamiento, al 'darse por sabidas', pasan desapercibidas y, para despertarlas y hacerlas aparecer, debemos por un instante olvidarlas" (Merleau-Ponty, 1993, p. 13). En esto consiste la suspensión fenomenológica que se puede relacionar con la actitud desprevenida con la que se pretende abordar el mundo o, en palabras de Eugen Fink (2003), quien fuera asistente de Husserl tras su jubilación en 1928, generar "el despertar de un enorme asombro" (p. 396).

Según Merleau-Ponty (1993), en la fenomenología "se trata de describir, no de explicar ni analizar" (p. 8). En contraposición con este propósito se encuentra la ciencia, pues ella "no tendrá nunca el mismo sentido de ser que el mundo percibido, por la razón de que solo es una determinación o explicación del mismo" (Merleau-Ponty, 1993, p. 8). Estos aspectos hacen parte de los reclamos de Merleau-Ponty contra una filosofía que se pretende científica en el sentido de la exactitud (una contradicción

que señala en Husserl). Para él, la filosofía es una constante reconstrucción de sentido y, por ello, todo propósito de exactitud a la hora de tratar con los problemas filosóficos de la existencia en cada época, es una empresa vana, pues propio de la filosofía es el desarrollo de los conceptos, el cual es inagotable, discutible y perpetuo.

A través de la filosofía solo se obtienen verdades parciales e incompletas, no verdades absolutas. En relación con esto, el abordaje de las cosas a partir de la famosa premisa de la fenomenología de "ir a las cosas mismas", es explicado por Merleau-Ponty (1993) de la siguiente manera:

> Volver a las cosas mismas es volver a este mundo antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, significativa y dependiente, como la geografía respecto del paisaje en el que aprendimos por primera vez qué era un bosque, un río o una pradera (p. 9).

En representación del idealismo se objetaría que aquí es necesaria una separación entre el yo (como sujeto que conoce) y el mundo (como objeto de conocimiento), y que solo a partir de ello puede establecerse una vía de indagación filosófica. En Kant, por ejemplo, esta separación fundamenta no solo la epistemología, sino también el ámbito de lo práctico y sus fundamentos referidos a la libertad: como sujeto del deber y objeto del deber, como sujeto de reprobación o de derecho, como fenómeno o noúmeno, etc. (Politis, 1997). No obstante, estas separaciones en el terreno del idealismo encuentran similitudes con Descartes en tanto que este último también tuvo que fundamentar la existencia en la certeza del yo, incluso si más tarde apareció en él la necesidad de anclar este yo pensante al mundo circundante de su experiencia (Cottingham, 1986). Es precisamente este "acto de

vinculación" (Merleau-Ponty, 1993, p. 9) el que da cuenta de la relación entre los sentidos del mundo y la experiencia que de ellos se tiene. En palabras del propio Merleau-Ponty (1993):

> Es indudable que el acto de vinculación no es nada sin el espectáculo del mundo que vincula; en Kant la unidad de la consciencia es exactamente contemporánea de la unidad del mundo, y en Descartes la duda metódica no nos hace perder nada, ya que el mundo total, por lo menos a título de experiencia nuestra, se reintegra al *cogito*, halla con él la certeza, afectado solamente con el índice "pensamiento de..." (p. 9).

La percepción como trasfondo de los actos y como presupuesto de los mismos, pretende establecer que la verdad sobre el mundo y al experiencia no es unilateral, no se encuentra en el interior de un sujeto que despliega sus facultades más elevadas: "la verdad no 'habita' únicamente al 'hombre interior'; mejor aún, no hay hombre interior, el hombre está en el mundo, es en el mundo que se conoce" (Merleau-Ponty, 1993, pp. 10-11). El dualismo entre interioridad y exterioridad queda en cuestión en este punto (Olkowski & Morley, 1999). Ni la extrema subjetividad de la mera opinión, ni la objetividad de los datos científicos, son pruebas a través de las cuales tenga que ser afirmado el dualismo. "Cuando vuelvo hacia mí a partir del dogmatismo del sentido común o del dogmatismo de la ciencia, lo que encuentro no es un foco de verdad intrínseca, sino un sujeto brindado al mundo", dice Merleau-Ponty (1993, p. 11).

Esta disputa por las afirmaciones de la actitud natural, deriva en un problema epistemológico de primer orden sobre la forma en la cual tenemos experiencia del mundo y las determinaciones a través de las cuales lo conocemos o es posible para nosotros. Ni las sensaciones ni los juicios

son suficientes para explicar el asunto de la percepción y por ello la percepción es un fenómeno "*sui generis* y debe situarse en sus propios términos" (Antich, 2024, p. 11). Aquí la percepción se convierte en una instancia privilegiada para empezar a abordar el asunto: "la percepción es la clave de todas las afirmaciones epistémicas y respalda todas las afirmaciones de valor, verdad y significado" (Daly, 2016, pp. 285-286). Para Merleau-Ponty nuestra relación con el mundo comporta una ambigüedad que hace que todo en él resulte paradójico, pero para poder captar este carácter paradójico hay que "romper nuestra familiaridad con él" (Merleau-Ponty, 1993, p. 13). Solo apartándonos por un momento de esos significados dogmáticos que asumimos como la verdad, podemos abrir de nuevo el sentido de asombro que reintroduce la posibilidad de comprender aquello que nos ha sido negado a través de nuestros propios prejuicios. "No hay que preguntarse, pues, si percibimos verdaderamente un mundo; al contrario, hay que decir: el mundo es lo que percibimos" (Merleau-Ponty, 1993, p. 16).

Sobre los criterios que utilizamos para afirmar lo verdadero o lo falso posa su mirada la fenomenología y trata de romper esa fuerte armadura que emparente los errores con la falsedad de las cosas. Existe un vicio del espíritu que explica por qué surge el temor al error y por qué a partir de ello afirmamos lo que consideramos verdadero sin sospechar del estatus de su validez. Pero, es el temor de equivocarse el que "afirma al mismo tiempo nuestra capacidad de descubrir el error y no puede, pues, desarraigarnos de la verdad" (Merleau-Ponty, 1993, p. 16). Quizás la vana pretensión de poseer las cosas a través del conocimiento, de querer apropiarse de todo, sea otra de las equivocaciones del espíritu; contra la tesis baconiana del conocimiento como poder o posesión, Merleau-Ponty (1993) defiende un sentido más modesto: "el mundo no es

lo que yo pienso, sino lo que yo vivo; estoy abierto al mundo, me comunico indudablemente con él, pero no lo poseo; es inagotable" (p. 16)[2]. Además de esta tendencia a la posesión y el dominio, también existe un apriorismo tanto epistémico que trata de reforzar la fuerza de la actitud natural en medio de su desenfreno. Pero, nuevamente la fenomenología se presenta como un proyecto que cuestiona toda conducta previa antes del conocimiento: "el mundo fenomenológico no es la explicitación de un ser previo, sino la fundación, los cimientos, del ser; la filosofía no es el reflejo de una verdad previa, sino, como el arte, la realización de una verdad" (Merleau-Ponty, 1993, p. 20). En este sentido, la fenomenología es "un diálogo o una meditación infinita", expresión que rescata Merleau-Ponty (1993, p. 20) de Husserl.

III

A lo largo de la *Fenomenología de la percepción,* Merleau-Ponty insiste en la importancia del *proceso* de la fenomenología más que en el establecimiento de *resultados* a partir de ella. En aquella obra, "pone el arte y la filosofía en términos concéntricos en lugar de jerárquicos" (Kaushik, 2024, p. 79), y con ello quiere señalar que así como en el arte encontramos un mundo inacabable de significados, en la filosofía fenomenológica podemos confiar en la exploración del mundo sin la pretensión de agotarlo:

> La fenomenología es laboriosa como la obra de Balzac, la de Proust, la de Valéry o la de Cézanne: con el mismo género de atención y de asombro, con la misma exigencia

[2] No obstante, el asunto del poder en términos no solo de la apropiación a través del conocimiento sino en un sentido político, es un tema que toma otra forma al analizar los escritos de Merleau-Ponty sobre las crisis políticas del siglo XX (Whiteside, 1988; Low, 2017).

> de consciencia, con la misma voluntad de captar el sentido del mundo o de la historia en estado naciente (Merleau-Ponty, 1993, p. 21).

Sin embargo esto no quiere decir que en Merleau-Ponty se confundan el arte y la filosofía, pues él "no puede aceptar en última instancia que la literatura y la pintura expresen mejor el pensamiento o que la filosofía dé como resultado una novela" (Kaushik, 2024, p. 79)[3]. El paralelo entre el arte y la filosofía solo responde a una pretensión de similitud no a una relación de identidad:

> Al igual que Cézanne, en cuyas pinturas "los objetos congelados vacilan como al comienzo del mundo", o como Marcel Proust, en cuyas novelas "el pasado está involucrado en el presente y en la presencia de tiempos pasados", el fenomenólogo busca dar voz a la textura de la experiencia en el proceso mismo de su acontecer (McMahon, 2017, p. 324).

Para Merleau-Ponty, la fenomenología es "una especie de filosofía antifilosófica", que no tiene como propósito explorar las asociaciones que aparecen más allá del mundo práctico en el que se vive para justificar por qué este es como es, sino describir "nuestros diversos modos de ser-en-el-mundo, lo cual precede a la reflexión y teorización conscientes" (Matthews, 2010, p. 20). Por ello, podemos decir que el proyecto fenomenológico de Merleau-Ponty se entiende solo como una forma de abordaje de los problemas tradicionales de la filosofía que trata de equilibrar las fuerzas que intervienen en los procesos de conocimiento. "La adquisición más importante de la fenomenología estriba, sin duda, en haber unido el

---

[3] Algunos estudios sobre la relación entre arte y filosofía pueden ser explorados en el compendio de Davis y Hamrick (2016).

subjetivismo y objetivismo extremos en su noción del mundo o de la racionalidad" (Merleau-Ponty, 1993, p. 19).

Referencias

Antich, P. (2024). *Merleau-Ponty and Contemporary Philosophy of Perception.* Routledge.

Cottingham, J. (1986). Descartes', Sixth Meditation: The External World, "Nature" and Human Experience. *Royal Institute of Philosophy Lecture Series, 20*, 73-89.

Daly, A. (2016). *Merleau-Ponty and the Ethics of Intersubjectivity.* Palgrave Macmillan.

Daturi, D. (2023). *Merleau-Ponty y el cuestionamiento de la metafísica del sujeto.* Imprensa da Universidade de Coimbra.

Davis, D. & Hamrick, W. (2016). *Merleau-Ponty and the Art of Perception.* State University of New York Press.

Fink, E. (2003). La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea. *Acta fenomenológica latinoamericana, 1,* 361-428.

Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero, Introducción general a la fenomenología pura*. Fondo de Cultura Económica.

Kaushik, R. (2024). *The Preface to Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception. A Re-Introduction*. Palgrave Macmillan.

Low, D. (2017). *Merleau-Ponty in Contemporary Context: Philosophy and Politics in the Twenty-First Century.* Routledge.

Matthews, E. (2010). *Merleau-Ponty. A Guide for the Perplexed.* Continuum.

McMahon, L. (2017). Phenomenology as First-Order Perception: Speech, Vision, and Reflection in Merleau-Ponty. Jacobson, K. & Russon, J. (Eds.). *Perception and Its*

Development in Merleau-Ponty's Phenomenology. University of Toronto Press, 308-337.

Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción.* Editorial Planeta-De Agostini.

Merleau-Ponty, M. (2011). *La fenomenología y las ciencias humanas*. Prometeo Libros.

Olkowski, D. & Morley, J. (Eds.). (1999). *Merleau-Ponty, Interiority and Exteriority, Psychic Life and the World.* State University of New York Press.

Politis, V. (1997). The apriority of the Starting-point of Kant's Transcendental Epistemology. *International Journal of Philosophical Studies, 5*(2), 255-284.

Sánchez, L. (2024). Notas marginales sobre imaginación y fenomenología en Jean-Paul Sartre. Sánchez, L. (Ed.). *Exploraciones sobre el pensamiento sartreano*. Ennegativo Ediciones, 93-106.

Whiteside, K. (1988). *Merleau-Ponty and the Foundation of an Existential Politics.* Princeton University Press.

Medellín, 2025

ennegativoėdiciones



Para Merleau-Ponty, el filósofo es un testigo privilegiado de su propia investigación, la cual es un proceso de tanteos, idas y vueltas, avances y retrocesos que nunca termina en la afirmación de verdades adquiridas, sino que siempre apela al atributo principal de toda investigación filosófica: la libertad. Una investigación libre se aleja de la reproducción de los prejuicios, de la elevación al nivel de la verdad de cosas que no son verdaderas. La libertad para investigar se funda en una actitud que acepta el error, que incluso se nutre de él, pues no pretende un final absoluto e incuestionable antes de los argumentos que, en todo caso, servirían de soporte para ello.



ennegativo**ediciones**